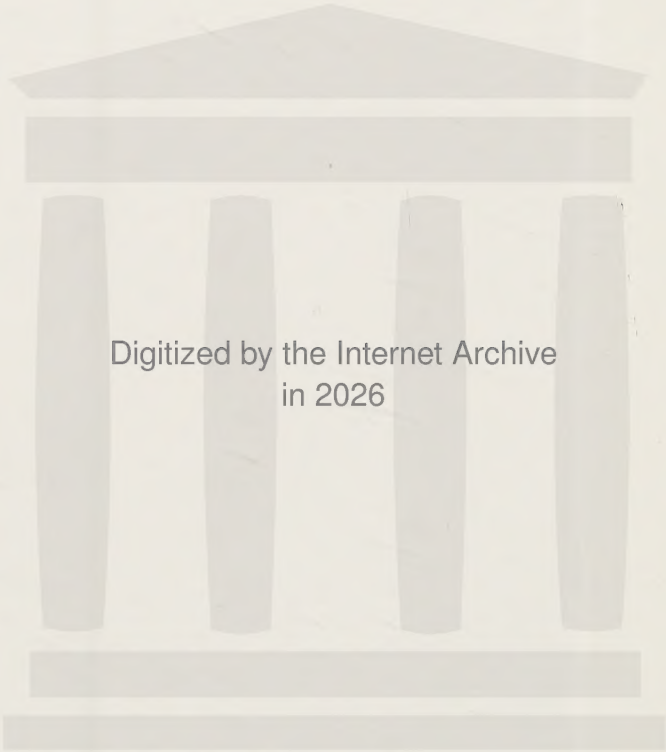
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/catholicliturgic0000walt

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

30. Band
1. Heft

Die katholische liturgische Bewegung
Darstellung und Kritik

von **Walter Birnbaum**
Pastor u. Geschäftsführer der Wichernvereinigung in Hamburg.

1926

„Der Rufer" Evangelischer Verlag
Hermann Werner Nachf., Gütersloh

Die katholische liturgische Bewegung

Darstellung und Kritik

von

Walter Birnbaum,
Pastor u. Geschäftsführer der Wichernvereinigung in Hamburg.

1926

„Der Rufer" Evangelischer Verlag
Hermann Werner Nachf., Gütersloh

BX
1970
B57
1926

94-B1627

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Die Aufgabe 7

I. Hauptteil. Die Darstellung der neuen Auffassung 10

1. Kapitel: Die Auffassung der Meßliturgie in der nachscholastischen Periode der Neuzeit 15

1. Die Messe als meritorische Opferfeier.

a) Das Schema 16

b) Das Überwiegen der dogmatischen Gedankengänge vor den aszetischen 19

2. Das Zurücktreten des mystischen Elementes 26

3. Subjekt und Objekt der Meßfeier 29

4. Die Wertung des Textes und der Riten 31

5. Das Christusbild 34

6. Die Entstehung der Liturgie 36

7. Die deduktive Methode der Darstellung 37

2. Kapitel: Die Auffassung der Meßliturgie in der liturgischen Bewegung 38

Die Vorgeschichte der Bewegung 38

Die Bewegung in der Gegenwart 43

1. Die Meßliturgie als caritas 44

a) Kramps „Konsekrationstheorie" 46

b) Das „Objektive" bei Guardini 50

c) Die „Mysterienliturgie" bei den Benediktinern . . 60

2. Das Christusbild 76

3. Das Subjekt der Meßfeier 80

4. Das Renaissancemoment 89

Exkurs: Die Berührungen mit der Ostkirche 91

5. Die Wertung des Textes und der Riten 103

6. Die Entstehung der Liturgie 113

7. Die Methode der Darstellung 120

II. Hauptteil. Grundzüge zur Beurteilung der liturgischen Bewegung 122
Die Wurzeln der Bewegung 123
1. Kapitel: Der Zusammenhang mit dem Modernismus 125
1. Die französische Apologetik und Alfred Loisy; Erkenntnistheorie und historisch-kritische Methode . . . 127
2. George Tyrrell; Abwendung von der Scholastik und neue Interpretation des „Katholischen“. 132
3. Die deutschen Modernisten; das nationale und das „Renaissance“-moment 137
4. Die Grenzen des modernistischen Einflusses 140
2. Kapitel: Das Erbe der Romantik 143
1. Berührungen mit Theologen
a) Abt Prosper Guéranger 145
b) Martin Deutinger 153
c) Johann Adam Möhler 162
2. Berührungen mit der literarischen Romantik
a) Der Enthusiasmus 166
b) Der Universalismus 171
c) Der Organismus 172
3. Kapitel: Schlußurteil 174
1. Vom katholischen Standpunkt aus 174
2. Evangelische Beurteilung 182

Literaturverzeichnis 191

In dem Bilde, das der Katholizismus der Gegenwart bietet, tritt als besonders bedeutsam die liturgische Bewegung hervor. Ausgegangen von Klöstern wie Maria-Laach und Beuron, deren Namen allein schon dem gebildeten Katholiken wie auch Protestanten die Vorstellung einer Heimstätte gediegener seelischer Kultur erwecken, hat die liturgische Bewegung nicht nur in den ernsten katholischen Kreisen Einfluß und Boden gefunden. Sie spielt auch bei Protestanten, die von der Frage „katholisch oder evangelisch" innerlich erfaßt sind, fast immer eine bedeutsame, oft die entscheidende Rolle. Deshalb wird die Kenntnis der katholischen liturgischen Bewegung der evangelischen Theologie zur Pflicht.

Eingehende Behandlungen der katholischen liturgischen Bewegung liegen freilich von protestantischer Seite bis jetzt nur sehr spärlich vor. H. Hermelink ist in seiner vielbeachteten Schrift „Kath. und Prot. in der Gegenwart", Verlag A. Perthes 1923, in einem besonderen Abschnitt auf sie eingegangen. Er hält jedoch nur einige wenige Momente aus der „Vielgestaltigkeit dieser Bewegung" (S. 10) fest, ohne ihre historische Entwicklung aufzuzeigen. Wesentlich mehr gibt Fr. Heiler in seinem „Katholizismus", auf den Hermelink vielfach zurückgreift. Er begreift die Bewegung als eine innerkirchliche Erneuerung und bringt sie historisch in Zusammenhang mit dem Modernismus. Auch in seinem Aufgabenkreis liegt es nicht, das Spezialgebiet der liturgischen Bewegung eingehender und nach historischen Zusammenhängen darzustellen. Bedeutsam ist ein Aufsatz von R. Günther über die Bewegung in Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 1923,

Heft 6—8, auf den später zu verweisen sein wird. Über diese Arbeiten hinaus sind bedeutendere Abhandlungen über die katholische liturgische Bewegung von protestantischer Seite nicht veröffentlicht.

Die einschlägige katholische Literatur gehört nahezu ausschließlich der Bewegung selbst an. Sie gibt Gedanken und Erlebnisse zur Liturgie und wirbt um Verständnis. Aber sie läßt sich vom Strom der Bewegung tragen und findet noch nicht den festen Punkt, um eine geschlossene Darstellung von sich selbst zu geben oder geschichtliche Erörterungen über sich anzustellen. Selbst der so sorgfältig hergestellte Literaturbericht der Liturgiewissenschaftlichen Jahrbücher kann in vier Jahrgängen nur einen Artikel von wenigen Seiten nennen, der sich mit der Geschichte der Bewegung befaßt: die kurzen Bemerkungen von Heinrich Bruders S. J. über die „großen liturgischen Gegensätze zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert". Ziel des Artikels ist aber nicht ein Beitrag zur Geschichte der Bewegung. Er will vielmehr mittels der liturgischen Aufgeschlossenheit der Gegenwart Verständnis für die liturgischen Verdienste des Petrus Canisius wecken.

Aus dieser Sachlage rechtfertigt sich der Versuch der vorliegenden Arbeit, einen Beitrag zum Verständnis der katholischen liturgischen Bewegung durch Darstellung und Eingliederung in den geschichtlichen Rahmen zu geben. Es soll gezeigt werden, worin der Unterschied gegenüber der vergangenen Epoche besteht, und so ein eingehendes Bild der Bewegung erstehen, und es sollen die Wurzeln aufgezeigt werden, aus denen das Neue erwachsen ist. Nur auf diese Weise läßt sich ein eingehendes Verständnis der liturgischen Bewegung gewinnen.

Für den Weg zu diesem Ziel empfiehlt es sich, Liturgie nach ihrem engsten Begriff zu fassen und nur die Feier der

Messe in Betracht zu ziehen. Die Bewegung umfaßt zwar gewiß auch die anderen liturgischen Akte wie Stundengebet, Sakramente und Sakramentalien mit; die „Ecclesia orans" plant auch Erklärungen zum Brevier. Den weitesten Raum sowie die größte Bedeutung hat jedoch die Feier der Messe. Die Literatur über die Opferfeier enthält alle für die Bewegung bedeutsamen Momente; die übrige ergänzt nur hier und da unwesentlich. Außerdem ist die Literatur der früheren Epoche vorwiegend Meßerklärung. Die Beschränkung auf die Literatur zur Messe läßt also durchaus ein klares Erfassen der liturgischen Bewegung zu.

Die Aufgabe besteht demnach darin, das in der Literatur zur Auslegung der Messe Veränderte festzustellen und auf seinen historischen Zusammenhang zu untersuchen. Unwandelbar ist seit der Reform des Missale von 1560 der Text der Liturgie. Auch die Rubriken haben nur unbedeutende Korrekturen erfahren. Sie lassen ihre Bedeutung erst dann erkennen, wenn man sie als Ausdruck für die Auffassung der Meßliturgie wertet. Die Auffassung der Meßliturgie ist die wandelbare, veränderungsfähige Größe. Die Aufgabe besteht also vor allem darin, in einem Querschnitt durch die neue Auffassung der Meßliturgie die einzelnen Momente des Neuen darzustellen. Sie ergeben sich am klarsten aus einem Vergleich mit der früheren Epoche der Auffassung der Meßliturgie. Deshalb ist im folgenden zuerst diese vorhergehende Epoche in ihren Grundzügen charakterisiert. Auf diesem Hintergrund tritt die Darstellung der neuen Auffassung deutlich hervor.

Hebt sich so das Bild der Gegenwart vom historischen Hintergrunde der hervorgehenden Epoche deutlich ab, so soll dann versucht werden, in einer geschichtlichen Analyse des Neuen seinem Werden nachzuspüren, seine Wurzeln bloßzulegen, und damit eine weitere Grundlage zur Beurteilung zu geben.

Erster Hauptteil.

Die Darstellung der neuen Auffassung.

Die Abgrenzung der neuen Epoche der Auffassung von der Meßliturgie von der vorhergehenden ist nicht durch eine markante Jahreszahl zu geben. Es gibt keine Schrift, deren Erscheinen programmatisch den Beginn des Neuen kennzeichnet. Man kann auch nicht sagen, daß ein Mann an der Schwelle der neuen Periode steht. Oft wird zwar der Abt Prosper Guéranger als der erste Führer, Gründer und Bahnbrecher der liturgischen Bewegung angesehen.[1]) Er ist jedoch, wie später zu zeigen sein wird, nur der erste, in dem sich die neuen Ideen in großer Breite auswirken. Getragen ist jedoch auch er von jenem geistigen Strom, von dem man sagen muß, daß er zu seiner Zeit eher schon am Verebben war, als daß er noch in voller Kraft stand: von der Romantik. Im Schoße der Romantik liegen die Anfänge der liturgischen Bewegung unserer Tage.

Indessen kann auch die Romantik nicht als die zeitliche Grenzscheide der beiden Perioden verschiedener Auffassungen der Meßliteratur gesetzt werden. Mit der Romantik teilt die neue Auffassung das Schicksal, daß sie nach ihrer Blüte am Anfang des 19. Jahrhunderts auf Jahrzehnte wie ausgelöscht ist aus dem Bewußtsein des geistigen Lebens. Sie ist in der

---

[1]) Bruders, Lit. und Kunst 1920/21 Nr. 4. — Funk, Monast. Frühling. In: Hochl. 19, 2 (1922), S. 442 ff. — Festugière, Liturgie catholique 1913.

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum nachweisbar, und erhebt sich erst um die Jahrhundertwende von neuem. Es ergibt sich der Tatbestand, daß die beiden Perioden der Auffassung der Meßliturgie einander nicht unmittelbar ablösen, sondern wie Klammern ineinandergreifen. Eine reinliche zeitliche Abgrenzung ist nicht möglich. Die beiden Perioden können nur nach den sie tragenden Grundgedanken abgegrenzt werden.

Gemeinsam ist beiden Perioden die Absage an die mystisch-allegorische Auffassung der Meßliturgie, die im Mittelalter die Literatur beherrscht.[1]) Nachdem das 11. — 15. Jahrhundert arm war an liturgischer Arbeit, führt der Angriff der Reformation gegen die Messe zu erneutem liturgischem Studium. Guéranger sieht die Reformation so einseitig unter liturgischem Gesichtspunkt, daß er sie die „antiliturgische Häresie“[2]) nennt. Durch sie wurde die Arbeit der katholischen Theologie zu historischen Untersuchungen gedrängt; besonders reich daran ist das 17. und 18. Jahrhundert.[3]) Seit der Reformationszeit tritt die allegorische Auffassung der Liturgie hinter der nüchternen sinngemäßen auf Grund der historischen Einsicht zurück. Der Beginn der ersten Periode der Neuzeit liegt also etwa im 16. Jahrhundert.

Die Aufklärungszeit hat jedes Interesse an der Liturgik verloren. Wie sie im Protestantismus die vorhandenen Liturgien ohne jedes historische Verständnis verstümmelt und ohne

---

[1]) Mohlberg, Cunibert, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung.

[2]) Vgl. Lit. Unterweisungen, Bd. I, übers. v. J. Fluck, S. 401 ff.

[3]) Goar, *Εὐχολόγιον* Paris 1647, Venedig 1730 — Renandot, Collectio liturgiarum or., Paris 1776. Frankfurt 1847. — J. S. Assemani, Kalendaria Eccl. univers. — Muratori, Lit. Rom. vetus 1750 (?) — Martène, De antiquis eccl. ritibus, Rouen 1702. — Zaccaria, Bibliotheca ritualis, Rom 1776—81.

alles Gefühl für ihr Wesen verkürzt hat, hat sie auch auf die Meßliturgie Einfluß gehabt, insbesondere in der Südwestecke Deutschlands und in Frankreich (Guéranger, Lit. Inst. I, S. X). Jedoch nur vorübergehend. Schleppen auch die ersten deutschen Liturgiken des 19. Jahrhunderts manches rationalistische Geröll noch mit sich, so stehen sie im ganzen doch wieder im Zusammenhang mit der im 16. Jahrhundert beginnenden Periode. Diese wird deshalb im folgenden charakterisiert vor allem nach der Erscheinung des letzten Jahrhunderts, die wohl auch die letzte der gesamten Periode bleiben wird: Thalhofers Liturgik, vor allem in ihrer ersten Auflage. Er stellt selbst mit Freuden fest, daß „nach den Zerstörungen des Rationalismus" in der „Restaurationsepoche" auch die viel „geläfterte Scholastik nach und nach wieder zu Ehren" gekommen sei und die liturgische Arbeit wieder an der durch die Aufklärung abgebrochenen „Schultradition" angeknüpft habe (S. 110ff). Die auf Thalhofer gegründete Darstellung wird nach manchen Seiten gut ergänzt von Gihr, Dr. Nikolaus, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. Freiburg [1]1877, [13]1912. Gihr steht freilich schon sehr auf der Grenze zur neuen Periode. Ganz in die alte gehört die sehr volkstümliche Meßerklärung des Kapuzinermönches Martin von Cochem, die 1709 zuerst erschien und bis in die Gegenwart unermüdlich neu aufgelegt wird. Sie wird deshalb im folgenden öfters herangezogen.

Völlig neue Gedankengänge beginnen jedoch mit der in die eben gekennzeichnete Periode eingelagerten Romantik. Zwar hat sie mit der Vorzeit das geschichtliche Interesse gemein. Es ist aber bei ihr weit stärker in der dogmatischen Gebundenheit gelockert, richtet sich auch mehr als auf wissenschaftlich interessierte Quellenkunde auf das Erfassen kongenialer Geisteshaltungen. Es ist unter ein neues Zentrum gestellt. Denn die

romantische Periode ist nicht mehr vom scholastischen Intellektualismus beherrscht, sondern von Wille und Gefühl, von den vitalen Kräften des Seelenlebens. Sie geht vom „Menschen" aus, seinen Anlagen und Bedürfnissen. Ihre Methode ist induktiv. Ihre Gedankengänge sind vorwiegend aszetisch. Diese romantische Periode ist der tragende Strom auch der neuen Periode.

Es wäre jedoch falsch, die gegenwärtige liturgische Bewegung bereits mit der Romantik beginnen zu lassen. Viele ihrer Gedanken gehen zwar auf die Romantik zurück. Die Bewegung als solche besteht aber erst seit wenigen Jahren. Will man ein festes Datum für ihren Beginn wählen, so läßt sich die erste liturgische Woche in Maria-Laach dafür ansehen, die der Verband katholischer Akademikervereine in den Kartagen 1914 veranstaltete, oder jene berühmte Stunde, als fünf junge Akademiker 1912 an die Klosterpforte von Maria-Laach klopften, und Aufschluß über die innern Kräfte der Liturgie erbaten (vgl. Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Deutschlands 1924 Nr. 5). Sucht man nach einem äußeren Anlaß, der die Bewegung ins Rollen brachte, so können die Kommuniondekrete Pius X. vom Jahre 1910, allenfalls das Breve über Kirchenmusik vom Cäcilientag 1903 dafür gelten. Aber weiter zurück läßt sich die liturgische Bewegung nicht datieren.

Die Darstellung der neuen Auffassung der Meßliturgie in der liturgischen Bewegung hat sich deshalb auf die Literatur des letzten Jahrzehnts zu beschränken. Die Spuren der neuen Gedanken weiter zurückzuverfolgen ist Aufgabe des zweiten, historisch analysierenden Hauptteils.

Der Stoff für die Darstellung liegt vor allem in der Ecclesia orans, den von Abt Ildefons Herwegen OSB herausgegebenen vorzüglichen Bändchen zur Einführung in die katholische Liturgie. Außerordentlich wertvoll sind ferner die

„Jahrbücher für Liturgiewissenschaft", herausgegeben im Auftrag von Maria-Laach von P. Odo Casel OSB., bisher 4 Bde. 1921—24. Besonders instruktiv sind die sorgfältig gearbeiteten Literaturangaben in jedem Band. Neben diesen Reihenveröffentlichungen stehen einige bedeutsame Schriften von R. Guardini, sowie von Joseph Kramp S.J. Hierzu tritt eine von Monat zu Monat anschwellende, schon heute fast unübersehbare Fülle von Zeitschriftenartikeln in „Stimmen der Zeit", „Hochland", „Liturgie und Kunst" u. a. Sie werden in der Darstellung an ihrem Ort nachgewiesen.

Die Bewegung ist nicht auf Deutschland beschränkt. Lebhafte Liturgische Kräfte machen sich in Holland geltend. Doch geht die Bewegung dort andere Bahnen als in Deutschland. Sie ist getragen vom Weltklerus unter Führung der Bischöfe, und legt den Nachdruck auf Vermittlung einer genauen Kenntnis der Riten, während die deutsche Bewegung die hinter den Riten liegenden geistigen Kräfte erschließen will. Charakteristisch ist daher der Titel, den H. Schroers seinen Aufsätzen über die holländische Bewegung gibt: Hollandia docet. („Das neue Reich" 5 (1923) 485/7, 505/7 cf. Jahrb. Lit. W. 1923 Lit. Ber. 609/10).

Der deutschen Art scheint besonders nahe zu stehen die Bewegung in Ungarn. Sie nennt sich, wie oft auch die deutsche auf Vorschlag von Abt Ildefons Herwegen, „liturgisches Apostolat". Führer ist Fr. X. Szunyogh OSB. Er ist der Herausgeber einer Art Eccl. orans mit dem Titel Lelkiélet Könyvei (Seelenleben). Eine wissenschaftliche Liturgik im Sinne des Apostolats gibt heraus A. Mihalyfi, O. Cist., Budapest [3] 1923. Auch Frankreich und Italien zeigen Ansätze; in Frankreich besonders die Diözese Lille. In Österreich ist Kloster Neuerburg b. Wien ein Mittelpunkt der liturgischen Bestrebungen geworden; cf. Jb. f. Lit. 1924, S. 405.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung der Meßliturgie in der nachscholastischen Periode der Neuzeit.

Wer die Meßerklärungen der Periode vor der liturgischen Bewegung zur Hand nimmt, dem schlägt eine Welt entgegen, zu der wir heute innerlich kaum Zugang finden. Nichts tritt uns da entgegen von der seelischen Kultur, die gerade Protestanten so oft am heutigen Katholizismus anzieht; es fehlt das ästhetische Feingefühl, das Verständnis für die inneren Nöte des modernen Menschen, geschweige denn, daß von einem Eingehen auf den heutigen Menschen gesprochen werden könnte. Grob und kompakt tritt uns eine Welt entgegen, die uns lebensfremd und tot anmutet und uns höchstens in ihrer Geschlossenheit eine gewisse Achtung abnötigt. Aber als Ausdruck einer lebendigen seelischen Haltung können wir kein Verhältnis zu diesen Schriften gewinnen.

Dennoch haben auch die Männer, die diese Schriften schrieben, ihre Frömmigkeit in die Messe zu legen versucht. Sie haben nur den Schwerpunkt an einer anderen Stelle gesehen, als die heutigen Katholiken. Aller Nachdruck lag ihnen auf der Opferfeier, durch die der Opfernde ein meritum erwirbt. Die Feier der Messe trug fast rein meritorischen Charakter. Das Christusbild ist wesentlich bestimmt durch das hohepriesterliche Amt. Deshalb wird bei der Feier der Messe das priesterliche Element stark betont, der Gemeinde, der Gläubigen fast nicht Erwähnung getan. Der Text der Messe

hat nur Bedeutung, insofern er das Material zur Erwerbung des meritum darstellt. Das Vorherrschen des Intellektualismus läßt weiter das mystische Element zurücktreten. Auch das Vorherrschen der deduktiven Methode der Darstellung hängt damit zusammen. Die Auffassung von der Entstehung der Meßliturgie endlich ist wesentlich dogmatisch gebunden. Das sind die Elemente, die die Periode vor der liturgischen Bewegung charakterisieren, und die im folgenden dargestellt werden.

1. Die Messe als meritorische Opferfeier.

a) Das Schema.

Die Auffassung der Meßliturgie als meritorische Opferfeier ist in folgenden Gedankengängen dargelegt.

Der Mensch ist das Geschöpf Gottes. Ihm verdankt er seine Existenz und seinen Besitz. Gott ist tatsächlich sein „primum principium creationis et gubernationis rerum".

Dieses Abhängigkeitsverhältnis von Gott wird dem Menschen bewußt vermittels der Vernunft, die ihm Gott als letzte causa zeigt. Außerdem durch das Gewissen, das ihm anzeigt, daß seine aktuellen Sünden eine Rebellion gegen dieses Abhängigkeitsverhältnis sind. Sowohl das Abhängigkeits- wie das Schuldgefühl fordern eine die schweren Folgen aufhebende Betätigung, eine Genugtuung. Diese Genugtuung kann nicht allein in den sittlichen Tugenden liegen. Auch sie sind zwar vor Gott verdienstlich. Sie können sogar zu einer *λατρεία* werden, wenn sie von der „Intention" getragen werden, sie irgendwie als Dienst, Dank oder Bitte um Erbarmen direkt mit Gott in Beziehung zu setzen. So kann das gesamte Tun des Menschen zu einer purissima et sincerissima oratio (=cultus) werden. Eben damit ist aber gesagt, daß höher als die sittlichen Tugenden der Kult steht.

Er hat die besondere Aufgabe, die aus der Tatsache der Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Schuld vor ihm entstehenden Verpflichtungen des Menschen zu erfüllen. Der Kult ist also servitium erga deum, officium. Da der Christ trotz der Erlösung ein servus dei bleibt, gilt auch für ihn dieses officium.

Der Zweck des Kultus ist aber in erster Linie ein Geben an Gott. Indem der Colent aber durch dieses Geben ein gnadenvolles Sich-Herablassen Gottes erwirken will, so ist als zweiter Zweck des Kultus ein Empfangen von Gott zu bezeichnen. Diese beiden Kultzwecke treten in der latreutischen und in der sakramentalen Seite jedes Kultes hervor.

Dem einzelnen Menschen steht es an sich frei, eine beliebige Form des Kultus für seine Verpflichtungen zu wählen. Da aber der Mensch ein *ζῶον πολιτικόν* ist, muß auch ein gemeinsamer Kult existieren. Dieser bedarf — wie eine *πολιτεία* — der geordneten Leitung und Gesetzgebung. Dabei können die Formen des Kultus sowohl durch besondere Anordnung wie durch Gewohnheit Rechtskraft erlangen.

Die vorzüglichen Kultakte sind Gebet und Opfer. Letzteres ist besonders die gottesdienstliche Handlung in statu naturae lapsae; da ist es die *λατρεία κατ' ἐξοχήν*. Deshalb haben selbst bei vorchristlicher und sehr geringer Gotteserkenntnis nie im öffentlichen Kult die Opfer gefehlt. Opfer ist „Weihung und teilweise oder gänzliche Zerstörung eines materiellen, zum öfteren in die Genußsphäre fallenden Besitzobjektes in unmittelbarer Beziehung auf die Gottheit zwecks religiöser Betätigung des Abhängigkeits- und Schuldverhältnisses in Anbetung, Dank, Bitte, oder, wenn man es lieber so ausdrückt, in heiligem Dienst vor ihm".

Wesentlich zum Opfer wird also die destructio betrachtet. Die forma destructionis ist zwar nicht als

naturnotwendig, aber doch als höchst naturgemäß für die gefallene Menschheit anzusehen. Denn der Fall der „Stammeltern" bestand im Ungehorsam, der in verbotenem Genuß verkörpert war. Das Opfer in forma destructionis besteht in freiwilliger, aus dem Gefühl der Abhängigkeit geübter Entsagung in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Die meist mit dem Opfer verbundene Tötung drückt das Bekenntnis der eigenen Todeswürdigkeit aus, sowie der Todesbereitschaft.

Damit sind die naturrechtlichen Grundlagen des Kultus aufgezeigt. Ein Kultus, den der Mensch so leistet, würde aber nicht den letzten Zweck erreichen: die Versöhnung mit Gott. Denn der Mensch käme trotz aller Verdienstlichkeit des Kultus nicht davon los, daß er ein servus dei bleibt. Ein Gott wohlgefälliger Kult muß aber nicht Sklavendienst, sondern Kindesdienst sein. Dazu war nur der gottmenschliche Mittler Jesus Christus imstande. Wie unter allen sittlichen Handlungen des Menschen die gottesdienstlichen an erster Stelle stehen, so hat Christus nicht durch sittliche Handlungen, sondern durch einen gottesdienstlichen Akt uns das übernatürliche Leben erworben: durch das Opfer des Kreuzes. Dieser Kult ist Gott absolut wohlgefällig. Denn er wurde von dem Sohn Gottes vollzogen, und er enthält ein Opfer in forma destructionis. Jesus vergießt sein Blut als Opfer in freiwilligem Sohnesgehorsam. Die Blutvergießung beginnt am Ölberg, und dauert bis zur Durchbohrung der Seite mit der Lanze. So hat Jesus nicht durch sein Leben, sondern durch den Kultakt seines Todes die Versöhnung bewirkt. Da er als der Repräsentant des Menschengeschlechtes dieses Opfer geleistet hat, erschließt er damit allen Menschen das übernatürliche Leben, die sich ihm anschließen. Dieser Opfertod Jesu ist die Grundlage des wahrhaft gottgefälligen Kultes; das colere deum des

gottmenschlichen Hauptes mit seinen Gliedern aber ist die katholische Liturgie.

In diesem Schema sind die Grundgedanken Thalhofers und seiner Zeit über die Meßliturgie dargestellt. Die Entfaltung dieser Grundgedanken bringt eine Reihe wertvoller Gesichtspunkte.

b) Das Überwiegen der dogmatischen Gedankengänge vor den aszetischen.

Die Grundlegung der ersten zweihundert Seiten in Thalhofers Liturgik zeigt, daß er die Meßliturgie wesentlich unter dogmatischem Gesichtspunkt betrachtet. Sie ist ihm das Mittel, mit dem die Versöhnung Gottes und der Menschen vollbracht ist. Sie gehört in das Gebiet der iustitia, nicht der caritas. Sie hat ihre bleibende Bedeutung auch für den Christen darin, daß sie die immer wieder abreißende Verbindung zwischen Gott und dem Menschen immer wieder neu knüpft. Auch Gihr (Das Meßopfer [13] 1912, S. 612) sagt, Hauptzweck der Opferdarbringung ist die Versöhnung Gottes, während die Bewahrung und Bereicherung des Gnadenlebens die Hauptwirkung der Kommunion bildet. Sie dient weiter dazu, aus dem durch das Kreuzopfer Jesu erworbenen Schatz immer neuen Anteil zu erwerben. Die Messe hat also wesentlich dogmatischen und zwar meritorischen Charakter.

Das machen einzelne Überzeugungen deutlich. So betrachtet Thalhofer alle ordentlichen Opfer unter dem Gesichtspunkt des Kreuzopfers. Sie bilden das Kreuzopfer vor. Die Kongruenz besteht vor allem darin, daß auch in den heidnischen und jüdischen Kulten die Versöhnung nicht durch eine sittliche Tat erreicht ist, sondern durch eine „religiöse" (sc. kultische).

Ebenso liegt der Wert des Kreuzestodes Jesu nicht in einer sittlichen, sondern in der kultischen gottesdienstlichen Bedeutung. „Dieser kultische Charakter des Opfertodes Jesu wird meist in der Dogmatik übersehen." Aber man muß sich gerade zum Verständnis des Meßopfers den Unterschied zwischen sittlichen und kultischen Handlungen klar machen. Nicht das Leben Jesu, sondern sein Tod, die destructio seines Leibeslebens durch Blutvergießen, hat die Versöhnung erworben.

Die Richtigkeit dieser Grundlegung widerlegt nach Thalhofer auch nicht die Tatsache, daß Jesus schon bei seinem Erdenleben Menschen in die übernatürliche Verbindung mit Gott gebracht und ihnen Gnadengaben zugewandt hat. Diese waren vielmehr aus dem Schatz des Kreuzopfers „vorweggenommen". Ja Gott hat bisweilen auch an die vorchristlichen Opfer Gnadengaben geknüpft; diese sind ebenfalls dem unendlichen Schatz des Kreuzopfers vorher entnommen. So werden auch heute den Gläubigen alle Gnaden durch die Messe zu teil; denn es ist die Fortsetzung und Erneuerung des Kreuzopfers. Die Gläubigen sind ὄντες ἐν Χριστῷ, alle übernatürliche Gnade ist fructus des vollkommenen Kreuzopfers Christi.

Mit großer Breite wird die Verdienstlichkeit der Messe erörtert. Der Kultus hat eine latreutische und eine sakramentale Seite; beide liegen eng ineinander. Durch die Gott wohlgefällige λατρεία, die die Meßliturgie darstellt, werden zahlreiche Gnaden erworben, sowohl ex opere operato wie ex opere operantis. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, daß nicht nur die „inneren" Kultakte verdienstlich sind. Weil der Mensch Seele und Leib ist, „müssen" die inneren Bewegungen zu äußeren Manifestationen kommen, in oratio (Rede) und adoratio (Gebärde). Die äußeren Kultakte gehören also zum Wesen des Kultus und sind darum mit verdienstlich.

Mit besonderer Schärfe ist der meritorische Charakter der Messe ausgeprägt in der Meßerklärung Martins von Cochem. Die Messe ist ihm das große Versöhnungsopfer, das ex opere operato Nachlassung läßlicher Sünden wirkt. „Ausgeschlossen ist nur, wer sich in einer Todsünde befindet, während der Messe nur lacht, sich vorwitzig umsieht, andere im Gebet stört oder freiwillig schläft" (S. 171). Sünder im Stand der Ungnade oder in Todsünde versöhnt sie nicht. Dennoch ist es auch für sie nützlich, die Messe zu besuchen, denn erstens hilft sie zur Reue, wodurch dann Versöhnung kommen kann, und zweitens wirkt sie Bewahrung vor Unglück oder Begabung mit einem Glück (S. 154). Für die Gläubigen ist die Messe überhaupt der größte Nutzen (S. 200), denn sie anzuhören fördert auch die geistlichen Güter und nützt dem Leib. Die Speise bekommt besser, wenn man am Morgen eine Messe gehört hat! (S. 212). Diesen Nutzen bringt jede einzelne Messe. Die Messe stellt das Erdenleben Christi dar. „Wir sind deshalb glücklicher als die, die mit Christus auf Erden umhergewandelt sind. Denn sie haben nur eine einzige und zwar sehr lange Messe gesehen, wir aber können täglich viele Messen hören." Martin von Cochem weicht der naheliegenden Frage, wie man sich dann durch möglichst viele Messen möglichst viele Gnaden verschaffen kann, nicht aus. Zunächst empfiehlt er, Messen für sich bei Lebzeiten lesen zu lassen. Dadurch büßt man mehr Sündenstrafen ab, als wenn man eine allgemeine Messe hört (S. 174). Weiter kann man zu dem Hilfsmittel greifen, Arme eine Messe für sich hören zu lassen. Am besten aber ist es, in die großen Dome zu gehen, wo viele Messen gleichzeitig gelesen werden. Das 25. Kapitel trägt die Überschrift: „Nützliche Weise, viele heilige Messen zugleich zu hören." Hört man mehrere zugleich, so beten auch mehr Priester und mehr Engel für uns, und Christus wendet uns mehr

Verdienste zu. Aber wie macht man das? So oft ein Priester zum Altar geht, erweckt man die Meinung: „Diese Messe will ich auch hören.“ Dann folgt man irgend einer Messe, der man zuerst zuhören will, und betet nun, so bald anderswo die Wandlung kommt, jedesmal die Wandlungsgebete mit (S. 334 f.). Wie aber, wenn man dann mit keiner Messe richtig fertig wird? Das schadet nichts. Man denke an folgende Parabel: Ein Weingärtner wollte seinen Weingarten umgraben und fand einen Schatz. Er läßt seine Arbeit und trägt ihn rasch nach Haus. Ebenso ein zweites und drittes Mal. Seine Frau sagt: ich achte das für Unglück, denn wenn du so fortfährst, wird der Weinberg nie völlig umgearbeitet und bringt uns keine Trauben. Der Mann antwortet: die Schätze bringen viel mehr Gewinn als der angebaute Weinberg. „Diese Parabel eigne dir zu und sei versichert, daß dir aus den oft wiederholten Wandlungen und Aufopferungen ein unvergleichlich größerer Gewinn entspringen wird, als aus allen deinen Gebeten . . .“

Es wird zwar später zu betonen sein, daß die Kompaktheit dieser Auffassung zu einem guten Teil auf Rechnung der scholastischen, deduktiven Methode kommt, unter deren Herrschaft Martin von Cochem steht. Daß aber seine Meßerklärung seit 1709 bis in die Gegenwart immer wieder aufgelegt werden kann, ist der sprechende Beweis dafür, daß seine Auffassung als typisch für diese Periode anzusehen ist. Nirgends tritt der dogmatisch-meritorische Charakter der Messe so deutlich hervor wie bei ihm.

Indessen ist Martin v. Cochem ein besonderes Beispiel dafür, daß die ethischen Gedankengänge fast völlig fehlen. Er bringt zwar in der Einleitung die Ankündigung, er wolle beweisen, „daß das hochwürdige Meßopfer derjenige Gottesdienst sei, durch welchen . . . die katholische Kirche in ihren

Gliedern merklich gebessert werde . . .". Im weiteren Verlauf kommt er jedoch darauf in ethischer Hinsicht kam zurück; er versteht unter „Besserung" die Vermehrung von Gnaden.

Anders Thalhofer. Muß auch bei ihm ein beträchtliches Überwiegen der dogmatischen Gedankengänge festgestellt werden, so fehlen doch die ethischen nicht ganz. Sie treten in zwei Zusammenhängen zutage: bei den Ausführungen über Kultwirkungen und bei denen über die „Intention" der Kolenten.

In dem Abschnitt, in dem Thalhofer die latreutische und die sakramentale Seite jedes Gottesdienstes feststellt, kommt er in einer Anmerkung auch auf den „ethischen Kultuszweck" zu sprechen. Er lehnt diesen Begriff ab mit der Begründung, daß ein Opfer allerdings eine intensiv sittliche Tat sei und der Kultus tiefgehenden Einfluß auf die Sittlichkeit bedeute, daß das aber lediglich Kultuswirkungen, nicht Kultuszwecke seien. Durch das lebensvolle Andenken an Gott im Kulte und auch den betenden Verkehr mit ihm erstarkt der Glaube, der ja die Quelle aller Sittlichkeit ist. Ferner entspricht dem Sichhingeben an Gott im Kulte ein Sichherablassen Gottes an den Kolenten, eine „Gnadenspende", die auf den gesamten inneren Menschen „verklärend" wirkt. Die sittliche Weihe und seelische Tröstung, der innere Frieden sind bleibende Wirkungen, die aus dem Kult hervorgehen. „Und bis zur Stunde sind die gewissenhaften Kolenten auch die sittlich besten und zufriedensten Menschen," während die Verderbnis des Heidentums darin ihren Grund hatte, daß sie Gott den „schuldigen" Kult verweigerten.

Die Verklärung alles sittlichen Tuns durch das Meßopfer wird später noch einmal erörtert im Zusammenhang mit der Darstellung des Kultus als gemeinsamer gottesdienstlicher Tätigkeit von Haupt und Gliedern. In Anmerkung e) (S. 238) macht Thalhofer darauf aufmerksam, daß die Gläubigen,

wie ihr gottesdienstliches, so auch ihr sittliches Tun mit der Opfertat über dem Altar der Kirche zusammenschließen „können und sollen", um ihm so das Gepräge einer *λατρεία* aufzudrücken. „Es liegt für den Katholiken etwas ungemein Tröstliches und Erhebendes in dem Bewußtsein, daß er durch den Anschluß an das Opfer unserer Altäre sein religiöses und sein sittliches Leben weiten und verklären kann."

Im Grunde ist jedoch auch diese „Verklärung" auf den dogmatischen Opferbegriff bezogen. Sie ist ein Stück Justifikation. Thalhofer erklärt (S. 236), daß auch die *πνευματικοί* noch sündigen, daß „auch ihren guten Werken, daß selbst ihrem religiösen Kult, den sie in Kraft des Heiligen Geistes Gott weihen, vielerlei Mängel ankleben, die in Gottes Augen mißfällig sind". „Also auch die Besten haben fort und fort Bedürfnis nach Versöhnung mit Gott, und nach Ergänzung der mannigfachen Mängel ihres religiösen und sittlichen Dienstes; und diesem Bedürfnis trägt nun unser mitleidsvoller Hoherpriester in wirksamster Weise dadurch Rechnung, daß er sein... Opfer unter uns durch sichtbare Stellvertreter vollzieht, damit wir es uns zu unserer Versöhnung und Vervollkommnung zu eigen machen, und damit so durch die Opfertätigkeit des Hauptes ergänzt werde, was den Gliedern mangelt." Die Ausdrücke „Versöhnung..., Vervollkommnung..., Ergänzung" bezeichnen deutlich, daß im Grunde auch in diesen scheinbar ethischen Gedankengängen der dogmatische Opferbegriff herrscht.

Einige Ansätze sind weiter vorhanden, um die ethische Bedeutung des Kultus in sozialer Hinsicht zu kennzeichnen. Thalhofer führt aus, daß das so notwendige Zusammengehörigkeitsbewußtsein durch nichts so wirksam wach erhalten und gekräftigt wird, wie durch den gemeinsamen Gottesdienst, „besonders durch die gemeinschaftliche Opferfeier". Jeder

hat dann die Pflicht, auch seinerseits Opfer zu bringen, „um sie mit dem Opfer des Hauptes vereinigen zu können," „um sie der göttlichen Majestät darbieten zu können". Der Vermögliche wird es sich angelegen sein lassen, Almosen zu geben; die brennende soziale Frage der Gegenwart wäre leicht zu lösen, ja existierte gar nicht, wenn alle Gläubigen nach Vorschrift und im Geist der Kirche der Feier des heiligsten Opfers anwohnen würden. Mit diesen kümmerlichen Andeutungen sind die Versuche, die Messe für das Gemeinschaftsleben fruchtbar zu machen, erschöpft. Es wird auch hier deutlich, wie die dogmatische Auffassung der Meßliturgie eine ethische Auswertung unterbindet.

Ethische Gedanken werden endlich sichtbar in der Darstellung der „Intention". Bei der Darstellung der Tätigkeit des Liturgen nomine Christi erörtert Thalhofer auch die Frage, inwieweit ein Priester beim Vollzug der Messe persönlich Anteil nehmen müsse. Bezeichnenderweise wird gesagt: „Es ist bekanntlich noch strittig, ob ... die Kirche den Liturgen ... zu mehr als korrektem und vollständigem äußeren Vollzug der betr. Handlung ... verpflichten wolle." Thalhofer entscheidet dahin, daß dem Liturgen doch daran liegen müsse, durch den Vollzug der Messe sich selbst Verdienste zu erwerben. Dann sei aber „aktuelle Attention" (gesammelte Aufmerksamkeit) und „andächtige Stimmung" notwendig (S. 260). „Ja, uns scheint, die Kirche müsse überhaupt ihre Diener im Gewissen auch zur attentio et intentio interna verpflichten." (ib.) In anderem Zusammenhang macht Thalhofer beiläufig die Bemerkung, der Liturg habe „auch als Stellvertreter Christi diesem nicht nur mechanisch den Mund zu leihen, sondern er habe lebensvoll in dessen Gebetsintention einzugehen" (S. 223). Aber diese Gedanken werden doch stark eingeschränkt durch die Feststellung, daß die Gültigkeit der liturgischen

Handlung nur an der intentio externa hänge: der minister habe „den von der Kirche und Christus angeordneten Akt frei und bewußt (nicht im Schlafe, im Delirium), und zwar zu dem Zweck, zu dem er angeordnet ist (also nicht im Scherze, behufs liturgischer Übung und dergl.)“ zu vollziehen.

2. Das Zurücktreten des mystischen Elementes.

Ein bedeutsames Charakteristikum der Thalhoferschen Meßauffassung ist der starke Zug nach rationaler Klarheit. Alles, was in den Bereich seiner Erörterungen tritt, will er auf eine klare, das Ganze umfassende und kennzeichnende Formel bringen; ob es sich dabei um Dinge der Sinneserfahrung, der Geschichte handelt, oder etwa um die „Tätigkeit des erhöhten Herrn im Himmel“ oder innertrinitarische Vorgänge, macht ihm keine Schwierigkeiten. Er hat für alles eine Auskunft und scheut darum nichts so sehr wie das Geheimnis. Er kann sich nicht mit Andeutungen und Gleichungen begnügen, durch die das Göttliche durchleuchtet. Ihm fehlt der Sinn für alles Mystische. Das sei an einigen Punkten nachgewiesen.

Schon in der Fassung des Opfers zeigt sich dieser amystische Zug. Thalhofer sieht das Opfer nirgend als eine Mysterienfeier an, in der jenes Verhältnis zwischen Gott und Menschen einen Ausdruck erhält, das über menschliches Begreifen hinausgeht. Er weiß vielmehr, wie schon oben dargestellt, das Opfer gerade in der in der katholischen Kirche gefeierten Form als ebenso notwendig wie ausreichend darzustellen. Sogar alles Symbolische wird umgangen (S. 171).

Noch deutlicher läßt sich das Zurücktreten des mystischen Elementes am Begriff des mystischen Leibes Christi zeigen. Jeder Priester handelt ja in der Messe zwar nicht im Opferakt, wohl aber in den Gebeten als Repräsentant

der Kirche. Insofern handelt die Kirche als solche beim Vollzug der Messe. Versucht man aber wie Oßwald (Die Sakramente I, S. 587, 4. Aufl.) darüber hinaus ein Beten und Handeln der Kirche als universitas, eben in mystischem Sinne festzuhalten, so opponiert Thalhofer sofort. „Es wäre ein nicht zu rechtfertigender Realismus, wenn man sich die Kirche als außer und über den sie konstituierenden Personen sozusagen in der Luft schwebend existierend und wirkend dächte." „Von einem Beten der Kirche kann daher nicht die Rede sein." „Es beten die einzelnen Gläubigen als Glieder der Kirche, es betet speziell der Liturg."

Demzufolge scheidet auch bei der Begründung des gemeinsamen Gottesdienstes jeder mystische Gedanke aus. Gemeinsamer Gottesdienst ist durchs „Naturgesetz" gefordert und deshalb nutzbringend und förderlich. Wenn der Gläubige schon dadurch gefördert wird, daß er für sich allein seinen religiösen Gefühlen sinnenfälligen Ausdruck gibt — wieviel mehr, wenn er zahlreiche andere das gleiche tun sieht und hört! Auch bewahrt der gemeinsame Kult besser vor dem Verfall der Religion (S. 162). Der gemeinsame Kult schafft im Anschauen des Opfers auch „intensivere Reue" als die private Gottesverehrung (S. 237). Die Pflicht zum Meßbesuch wird begründet a) mit der schuldigen Rücksicht auf Christus, b) damit, daß der einzelne seinen schuldigen Kult in Gemeinschaft „vollkommener und nutzbringender" ausüben kann, c) damit, daß so die Gesamtheit der christlichen Gemeinde am besten in Erscheinung tritt.

Im Hintergrund aller dieser Erörterungen stehen also nicht die mystischen Gedanken der communio sanctorum oder wenigstens eines inneren organischen Zusammenhanges der Kirchenglieder, sondern bestenfalls Massengefühle.

In denselben Zusammenhang gehört auch die Anschauung über die Entstehung der Liturgie. Thalhofer lehnt die protestantische Überzeugung scharf ab, daß Liturgie vom Gemeingeist der ersten Christengemeinden gebildet sei, und betont, daß sie nicht aus der Gemeinde herauswachsen könne, sondern lediglich von der kirchlichen Autorität angeordnet sei.

Bedeutsam ist ferner die Wertung der lateinischen Sprache als Kultussprache. Zwar kennt Thalhofer wohl die mystische Beurteilung, die hervorhebt, daß die lateinische Sprache einen Schleier um die heiligen Handlungen und Worte lege. Aber man spürt der Darstellung an, daß er hier nur der Vollständigkeit wegen registriert, nicht eigenes Empfinden wiedergibt (S. 413ff.).[1]) Das wird daran deutlich, wie er über die lateinische Sprache urteilt, wenn er nur gelegentlich auf sie zu sprechen kommt. So hebt er hervor, daß die Kirche die aktuelle Beteiligung der Gläubigen an der Meßfeier wünsche. Die lateinische Sprache sei dabei kein Hindernis, denn der Gläubige könne trotzdem durch Predigt und Gebetbücher soweit unterrichtet werden, daß er der Handlung „im großen und ganzen" folgen könne. Sie sei vielmehr wertvoll vor allem, weil sie „die Individualität des Gläubigen im Gottesdienst schont, damit dieser im stillen ganz nach Bedürfnis und Maßgabe des Herzens sich an die Tätigkeit des Liturgen anschließen könne" (S. 247). Auch hier fehlt also der mystische Einschlag.

Endlich sei in diesem Zusammenhang die reale, massive Auslegung erwähnt, die Thalhofer dem tridentinischen Satz „sicut hominum natura exigit" (sess. XXII. c. I) gibt. Er fragt, warum das Opfer auf Erden gefeiert werden müsse, wenn es doch auch im Himmel fortdauere, und gibt die massive

[1]) Vergl. unten S. 39.

Antwort: es sei der sinnlichen Natur des Menschen unendlich angemessen, daß der Quell der Gnade in gewissen Momenten vor ihm aufsprudele. Die Fortdauer des Opfers Christi in der Kirche erscheint als sicherste Bürgschaft für die Realität der Gnadenmittel. Bei der Schwäche der menschlichen Natur genügt nicht eine geistige Vereinigung mit dem himmlischen Haupt. Christus wollte jedenfalls der Schwäche der menschlichen Natur möglichst Rechnung tragen und hat deshalb, damit man um so leichter der Erlösungstat gedenken kann, hic et nunc, in diesem bestimmten Moment, in nächster räumlicher Nähe und ganz speziell im Interesse der anwohnenden Glieder das Opfer auf Erden eingerichtet.

3. Subjekt und Objekt der Meßfeier.

Es ist schon oben festgestellt, daß Thalhofers Auffassung der Meßfeier ihren Zentralpunkt darin hat, daß die Messe meritorische Opferfeier ist. Der Vollzug des Opfers setzt aber nach Thalhofer einen ordo der zum Opfer Fähigen und Berechtigten voraus. So kommt Thalhofer zu der Definition: „Liturgie ist uns das gottesdienstliche Tun des durch sichtbare Stellvertreter repräsentierten mittlerischen Hauptes der Kirche für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feststehenden Normen" (S. 1).

Das Subjekt der Opferfeier ist also Christus. Wie er im Heiligen Abendmahl antizipando das Opfer eingesetzt hat, das er am Kreuze vollendete, so wirkt er auch heute in seiner Kirche auf Erden opfernd in den Gläubigen, als Erlöser in den Ordinierten. Die Ordinierten sind heute, was Christus den Menschen sein würde, wenn er heute auf Erden wäre (S. 9ff.). Sie sind seine sichtbaren Organe.

Sie allein können darum auch das Opfer darbringen. Nicht sie bringen es eigentlich dar, sondern Christus selbst.

Die Liturgen sind also nicht in erster Linie Kultleiter, Beauftragte der Gemeinde, sondern mittlerische Personen, die nomine Christi handeln. Liturgie ist nur dort, wo mittlerische Personen sind, denen Christus in der Ordination den besonderen mittlerischen Charakter gegeben hat. Kämen irgendwo Gläubige ohne Ordinierten zusammen, um zu beten, so könnte da nie Liturgie gehalten werden.

In gleichem Sinne sagt Martin von Cochem: Die Priester bringen nicht das Opfer, sondern Christus. Es ist deshalb gar nicht befleckbar, sondern heiliger, als wenn ein Engel oder Heiliger es brächte! (ib. S. 26).

Nimmt man zu diesen Gedanken hinzu, daß bei Thalhofer das Opfer durchaus meritorischen Charakter trägt, so versteht man die außerordentlich starke Betonung des priesterlichen Elementes bei der Meßfeier. Ihr wesentlicher Zweck besteht ja in Versöhnung, in Vermehrung des Gnadenschatzes. Dazu sind die Gläubigen als Mitwirkende nicht erforderlich, sie sind nur Nutznießer.

Allerdings werden als sekundäres Subjekt die Gläubigen genannt, und die Meßfeier wird sogar als öffentliche Gemeindefeier bezeichnet. Aber die Öffentlichkeit wird gefaßt im Sinne von *λειτουργία*, — sie geschieht im Interesse des Volkes, für die Gläubigen. Eine Anwesenheit der Gläubigen ist zwar erwünscht — sie sind sogar dazu in gewisser Weise sub gravi verpflichtet — jedoch für die Öffentlichkeit der Feier nicht wesentlich. Denn der Priester handelt ja nicht nur nomine Christi, sondern zugleich als Repräsentant der Gemeinde bezw. Kirche. Indem also in ihm stets die Gemeinde mit vertreten ist, ist jeder liturgische Akt eine Gemeindefeier, auch dann, wenn der Liturg ihn ganz allein begeht.

Es ist verständlich, daß bei dieser Grundlegung die Trennung zwischen Altar und Schiff, zwischen Priester und Gemeinde immer schärfer wurde. Die Einheit des Gottesdienstes ist zerbrochen. Subjekt der Meßfeier ist im Grunde nur noch der Priester am Altar. Die Gläubigen schließen nur irgendwie ihre „Andacht" an. Das tritt bei Thalhofer ganz deutlich heraus, wenn er als Vorteil der lateinischen Sprache als Kultussprache vor allem hervorhebt, daß sie die Individualität der Gläubigen im Gottesdienst schone, so daß sie sich ganz nach Bedürfnis und Maßgabe des Herzens an die Tätigkeit des Liturgen anschließen können (S. 247) und nicht fort und fort (sc. wie im protestantischen Gottesdienst) durch das Vorsprechen langatmiger Gebete in lingua vulgari in Anspruch genommen und vielfach gestört werden (S. 275). „Mittel- und Höhepunkt aller Liturgie ist das eucharistische Opfer als wahrhaftes Versöhnungs- und Verherrlichungsopfer Christi und nicht das etwa mit Sakramentsgenuß verbundene subjektive religiöse Tun der Gemeinde" (S. 274).

In diesen Worten drückt sich klar aus, wie wenig Gewicht auf eine innerliche Anteilnahme der Gläubigen an der eigentlichen Meßfeier gelegt wird. Die Meßfeier in dieser Periode ist im Grunde eine rein priesterliche Angelegenheit; das Laienelement ist zum „Anwohnen" verpflichtet, nicht zur inneren Teilnahme.

4. Die Wertung des Textes und der Riten.

Eng hängt mit dem vorhergehenden zusammen die Wertung des Textes und der Riten. Ist die Trennung zwischen Altar und Gemeinde angebahnt, ist das wesentliche Subjekt der Opferfeier der Stand der Ordinierten, so ist die Folge, daß der Text der Meßfeier als nicht bedeutungsvoll für das Volk betrachtet wird.

Diese Tatsache zeigt sich in den schon mehrfach erwähnten Erörterungen über die lateinische Sprache als Kultussprache. Ihr Wert wird u. a. auch darin gesehen, daß sie bei geistlosem Vollzug der Messe die Leichtfertigkeit des Priesters dem Volk verschleiere (S. 415). Das Volk *braucht* also kein eingehendes Verständnis des Textes (S. 421). Eine liturgische Erziehung des Volkes ist zwar angebracht, und die Priester sind in vielen Synoden dazu verpflichtet. Die Predigt soll immer wieder einzelne Meßstücke erläutern und zeigen, wohin die „Intention" gerade bei der vorliegenden Meßfeier im besonderen gehen soll. Auch die Andachtsbücher sollen sich möglichst eng an die Meßfeier anschließen. Allein das Ziel dieser liturgischen Erziehung wird sehr allgemein gehalten. „Es ist vollständig ausreichend, wenn die Gläubigen vom Wesen der betr. liturgischen Handlung, sowie von deren Ritus wenigstens insoweit ein Verständnis haben, daß sie wissen, worum es sich handelt, welche subjektiven Akte sie vollziehen, in welcher Stimmung sie beten, wofür sie danken sollen" — damit umschreibt Thalhofer das Ziel der liturgischen Erziehung (S. 419).

Dieses Ziel wird nicht so sehr dadurch erreicht, daß man dem Laien Übersetzungen des gesamten Meßtextes in die Hand gibt. Sie sind nicht zweckmäßig, weil viele Laien für die veränderlichen Teile des Meßbuches „doch kein rechtes Verständnis haben". (S. 422) Eher empfiehlt sich vielleicht die in Deutschland übliche Übersetzung des unveränderlichen Ordinarium Missae. Vor allem aber kommt es darauf an, dem Volk die *symbolischen Handlungen* der Meßfeier nahezubringen. Das Wort in lingua vulgari zwingt zum inneren Folgen — was den meisten einfachen Gläubigen sehr schwer wird —, oder zerstreut. Die symbolischen Handlungen aber festigen und sammeln zur Andacht. Sie begleiten, deuten und gliedern die Gesamtliturgie; sie machen die Liturgie

populär, denn sie genügen eben, um dem Volk sinnenfällig nahezulegen, was es seinerseits tun soll, und sie lassen andererseits der privaten Andacht genügend freien Spielraum (S. 391). In diesen Erörterungen zeigt sich die geringe Wertung des Wortes für die Laien.

Eine Geringschätzung des Wortes, freilich in anderer Form, ist auch bei Martin von Cochem festzustellen. Sie drückt sich in einer phantastischen dogmatischen Allegorie aus, die an die orientalische Meßauffassung erinnert. Die Messe ist ihm die große Wiederholung des Lebens Jesu. In einer den Textinhalt kaum berührenden Weise deutet er dann z. B. den Introitus als die Geburt Jesu, das Kyrie als das Weinen in der Krippe, die Kommunion als Salbung des Leichnams und Grablegung u. s. f. —

Für die zelebrierenden Priester hat das Wort ungleich höhere Bedeutung. Sie sind zur genauen Kenntnis von Text und Riten verpflichtet, auch ist gründliches Verständnis der Liturgie Voraussetzung ihres Dienstes.

Was aber in der gesamten Darstellung bei Thalhofer fehlt, ist die Auswertung des Wortes für das innere Leben des Zelebranten. Worte und Riten erscheinen nicht als Gefäße göttlichen Lebens, die es auszuschöpfen gilt, sondern als Material des korrekten Opfervollzugs. Sie werden wesentlich formal gewertet, nicht inhaltlich.

Einen besonders sprechenden Beleg bietet dazu die Erörterung über das *κύριε ἐλέισον* (S. 495). Sie ist untergebracht in dem Paragraphen, der die Überschrift trägt: Verschiedene Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes. Das *κύριε* wird also nicht als selbständiges Gebet betrachtet, sondern nur als Einleitungsformel zu den folgenden Gebeten. Der Zweck der Einführung dieser Formel ist lediglich, das nachfolgende Gebet wirksam zu machen. Denn im Neuen Testa-

ment richteten wiederholt Hilfesuchende diesen Ruf an den göttlichen Heiland, „der die also Flehenden sofort erhört. Im Hinblick auf die in solchen Gebetserhörungen dokumentierte Wirksamkeit des *κύριε ἐλέισον*-Rufes bedienten sich desselben schon früher ... die Christen auch beim öffentlichen Gottesdienst". Daher die Einführung in die Meßliturgie. Priester und Volk rufen dort das *κύριε* mit dem Zweck, damit sie das Opfer in gottgefälliger Weise darbringen, im nachfolgenden Gloria Gott würdig verherrlichen und in der Kollekte wirksames (von Thalhofer gesperrt!) Bittgebet an ihn richten können (S. 496).

5. Das Christusbild.

Der meritorische Charakter der Auffassung der Meßliturgie gestaltet auch das Christusbild der durch Thalhofer gekennzeichneten Periode. Das prophetische und königliche Bild Christi tritt stark zurück hinter dem hohenpriesterlichen.

Das prophetische Christusbild ist kaum in Nebensätzen flüchtig berührt. Auf der letzten halben Seite des 23 Seiten umfassenden Paragraphen über „die Liturgie Christi in seiner Kirche auf Erden" wird darauf hingewiesen, daß das mittlerische Beten Christi in seiner Kirche als eine tatsächliche Predigt von reichem dogmatischen und moralischen Inhalt erscheine, „wie denn auch ‚naturgemäß' in den Gebetsformularien, deren sich die Stellvertreter Christi in der Liturgie bedienen, ... die Lehre und der Glaube unserer heiligen Kirche den unmittelbarsten, lebensvollsten Ausdruck gefunden haben". Im übrigen übt Christus in den liturgischen Lesestücken seine prophetische Tätigkeit aus (S. 232). Aber diese Gedanken sind mehr der Vollständigkeit halber angeführt; fruchtbar

gemacht sind sie nicht. Das ist auch nicht möglich, wenn, wie oben festgestellt ist, dem Text wesentlich formale Bedeutung zukommt und auf die Ausdeutung seines Inhalts kein Augenmerk gerichtet wird.

Noch dürftiger ist das königliche Bild Jesu gezeichnet. Thalhofer hat dafür den einen Satz: „Auch königliche Tätigkeit Christi begegnet uns im Kult der Kirche" (S. 231). Er erläutert ihn in den Anmerkungen: „Daß ... im gesamten Einfluß, welchen der Kult, oder vielmehr Christus im Kult auf die Gläubigen übt, auch ein erziehliches Moment für dieselben, also eine Art königlicher Wirksamkeit liege — wer möchte dies leugnen?" (S. 232).

Um so beherrschender ist das Bild Christi als des Hohenpriesters. Der Kult ist seiner innersten Natur nach mittlerisches, hohepriesterliches Tun Christi (S. 232). Hinter den oben angeführten breiten Erörterungen über die Messe als meritorische Opferfeier steht überall das hohepriesterliche Bild Christi. Die biblische Begründung der Lehre von der Messe stützt sich immer wieder vor allem auf den Hebräerbrief (8, 1 ff. u. ö.). Endlich wird in der enzyklopädischen Stellung der Liturgik ausdrücklich festgestellt: Die Liturgik hat die priesterliche Tätigkeit Christi zum Gegenstand, die Lehre von der Seelsorge die königliche (S. 20).[1]) Soll auch dieses Einteilen keine Ausschließlichkeit bedeuten, sondern nur den Sinn eines „vorwaltenden Gepräges" haben, so zeigt sich doch im Zusammenhang mit dem bisher Erörterten deutlich das beinahe alleinige Vorherrschen des hohenpriesterlichen Christusbildes.

---

[1]) Bezeichnend für das Zurücktreten der ethischen Gedankengänge ist die starke Trennung von Liturgie und Seelsorge!

6. Die Entstehung der Liturgie.

In bezug auf die Entstehung der Liturgie vertritt Thalhofer die Überzeugung, daß die Liturgie nicht gewachsen, sondern angeordnet sei (S. 333).

Daß die Liturgie aus dem christlichen Gemeindegeist erwachsen, Produkt des Glaubenslebens der Gemeinde sei, kann nach Thalhofer nur protestantische Überzeugung sein, nicht katholische. Denn nach katholischer Auffassung ist Liturgie vor allem gottesdienstliches Tun mittlerischer Personen; deshalb kann sie nicht auf die Gemeinde, sondern nur auf den Mittler, bezw. seine nachfolgenden Stellvertreter zurückgehen. Entstehung sowie Weiterentwicklung der Liturgie ist also Sache Christi, seiner Apostel und ihrer Nachfolger, der kirchlichen Autorität (S. 337).

Völlige Klarheit über die geschichtlichen Anfänge der Liturgie besitzen wir nicht. Thalhofer lehnt auch die Behauptung von Bickel (Lit. der ersten drei Jahrh.) ab, daß die im 8. Buch der Apost. Konst. dargestellte Opferliturgie „von den Aposteln aufgeschrieben" sei. Jedenfalls sind diejenigen Formen des Wortes und der Handlung, die für die Liturgie als schlechthin wesentlich erscheinen, auf das Beispiel oder die ausdrückliche Anordnung des gottmenschlichen Liturgen selbst zurückzuführen. Darüber hinaus aber noch viele andere (S. 332).

Den Kristallisationspunkt bildeten diejenigen liturgischen Formen, die in der am ersten Pfingstfest gegründeten Kirche vor der Zerstreuung der Apostel in Gebrauch waren. Diese sind die Urliturgie. Sie umfaßt die vom Herrn selbst angeordneten und von allen Aposteln gemeinsam festgehaltenen Kultformen. Sie finden sich bereits im Neuen Testament. Dazu gehören:

Schriftlesung und resp. apostolischer Lehrvortrag (Apg. 2, 42; 20, 7; 1. Kor. 11, 23; Kol. 4, 16; 1. Tim. 4, 13).

Bitt- und Dankgebet (Apg. 2, 42; 1. Tim. 2, 1).
Gesang (Psalmen-) (Apg. 2, 46. 47; Eph. 5, 19ff.), Friedenskuß.
Darbringung von Brot und Wein (Offertorium) zum Zweck der Konsekration (1. Kor. 10, 16; 11, 23ff.).
Darbringen anderer freiwilliger Gaben (1. Kor. 16, 2) für die gemeinsame (*κοινωνική*) Liebesmahlzeit und für die Armenunterstützung (Apg. 2, 46; 1. Kor. 11, 20ff.).
Konsekration von Brot und Wein (*κλάσις τοῦ ἄρτου*) (Apg. 2, 42. 46; 20, 7) unter Danksagung, Segnung (1. Kor. 11, 23—25) und Gedächtnisfeier des Todes Jesu, an welchen das Brechen des Brotes erinnert (1. Kor. 11, 23—25).
Genuß des konsekrierten Brotes und Kelches (1. Kor. 11, 26) zur Erhaltung und Betätigung innigster Gemeinschaft mit Christo, dem Haupte, und den Gliedern (1. Kor. 10, 16. 17).
Weiter nimmt Thalhofer an, daß neben dem Vaterunser schon in Apostelzeiten für die Gebete „feststehende und wohl auch schon geschriebene kurze Formularien" bestanden, wenn sie sich auch vor dem 2. Jahrhundert nicht nachweisen lassen (S. 337). —

Für die Riten wird festgestellt, daß es die Apostel selbstverständlich als „Gebot und Pflicht betrachtet" haben, es „inbezug auf Stellung des Körpers beim Gebet und in hundert andern Beziehungen zu halten wie ihr Herr und Meister". „Und so wird man nicht darüber hinauskommen, anzuerkennen, daß die Grundformen des christlichen Kultus ... vom Heiland selber angeordnet seien" (S. 236).

7. Die deduktive Methode der Darstellung.

Um die von Thalhofer, Cochem u. a. aufgestellten Sätze in der richtigen Weise als Ausdruck für ihre Auffassung der Meßliturgie zu deuten, ist es notwendig, sich die Eigentümlich-

keiten der Methode ihres Denkens und Darstellens zu vergegenwärtigen. Die Methode ist überwiegend deduktiv.

Als Beispiel diene die Erörterung Thalhofers über oratio und adoratio, Rede und Gebärde (S. 152). Er setzt voraus, daß der Mensch Seele und Leib ist. „Weil" der Mensch beides ist, „darum" leistet er seinen Kult nicht nur in inneren Bewegungen, sondern auch in äußeren. „Weil" das colere der Seele sich naturgesetzlich auch an dem mit ihr verbundenen Leibe kundtun muß, „darum" muß es auch im Zustand der künftigen Verklärung einen äußeren Kult, eine adoratio Christi geben. Weil die inneren Kulthandlungen verdienstlich sind, müssen es auch die äußeren sein usw. Diese Methode beherrscht natürlich auch die Anlage des ganzen Buches. Von einem als gegeben Angenommenen aus, das meist als „natürliche Grundlage" bezeichnet wird, wird durch logische Explikation weiter gefolgert. Nur selten ist diese Methode bei Thalhofer durch „erfahrungsgemäße" Beobachtungen unterbrochen. Bei Martin von Cochem ist sie besonders rein ausgeprägt. Sie zeigt sich schon in der Vorrede: „Der Zweck des Buches ist der „Beweis", daß das hochwürdigste Meßopfer derjenige Gottesdienst ist, durch welchen usw."

Die Anwendung der deduktiven Methode zeigt an, wohin diese Periode der Meßauffassung einzugliedern ist: sie gehört zur Nachscholastik und steht in innerer Verwandtschaft mit dem 16. und 17. Jahrhundert. H. Bruders formuliert deshalb die Überschrift seines Artikels (in: Liturgie und Kunst 1920/21, Nr. 4) mit Recht: „Die großen liturgischen Gegensätze zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert."

Die deduktive Methode der Darstellung macht jedoch die Feststellung ihrer Auffassung der Meßliturgie durch zwei Eigentümlichkeiten schwierig.

Die erste ist die dem deduktiven Denken innewohnende Neigung zu systematischer Vollständigkeit. Es werden Gedanken und Gedankenreihen erwähnt, die rein auf deduktivem Weg gewonnen und nicht Ausdruck wirklicher Empfindung oder Erfahrung sind. So nennt Thalhofer auch das königliche Wirken Jesu in der Liturgie; praktisch aber hat das königliche Christusbild für ihn so gut wie keine Bedeutung. Deshalb sind die Thesen Thalhofers für seine Auffassung der Meßliturgie sehr verschieden zu werten. Maßgeblich ist das Grundsätzliche; einzelne Bemerkungen sind nur insoweit brauchbar, als sie das Grundsätzliche beleuchten.

Die zweite Eigentümlichkeit der deduktiven Methode ist die Gefahr ihrer Überspannung. Lediglich auf logischem Wege werden aus dem Obersatz Schlüsse gezogen, die mit dem Boden lebendiger Überzeugung keine Berührung mehr haben. So kommt z. B. Martin von Cochem zu dem scheinbaren Materialismus der Meßauffassung, wie er oben S. 21f. dargestellt ist. Es ist ein ähnlicher Vorgang wie in der Lehre der altprotestantischen Orthodoxie von der Inspiration der Schrift: aus dem Obersatz „sacram scripturam divinitus esse inspiratam" werden alle die Ungeheuerlichkeiten abgeleitet, die sich die Orthodoxie in bezug auf die Schrift geleistet hat.

Beide Schwierigkeiten sind zu einer richtigen Erfassung des für die Meßauffassung dieser Periode vorliegenden Materials ständig zu berücksichtigen.

Zweites Kapitel.

Die Auffassung der Meßliturgie in der liturgischen Bewegung.

In eine völlig neue Welt treten wir ein mit der neuen liturgischen Bewegung. Mutete uns in der vorhergehenden Periode beinahe jeder Gedanke frostig und fossil an, so schlagen wir jetzt kaum eine Seite auf, deren Erörterungen uns nicht überall unmittelbar in unserem modernen Empfinden berühren. Der deutsche Katholizismus hat die „Inferiorität" überwunden, die ihm zu Ende des 19. Jahrhunderts nicht ohne Recht nachgesagt wurde. Er hat die Kluft zwischen seinem Denken und dem des modernen Menschen überbrückt, und eine große Zahl katholischer Gelehrter und Priester bemühen sich nicht ohne Erfolg, mit feinsinnigem Verständnis der komplizierten seelischen Verfassung des Menschen der Gegenwart nachzuspüren und ihm den Katholizismus als einzige Lösung seiner Spannungen und Nöte aufzuzeigen. Das Heilmittel, das er zu bieten hat, ist die lebendige innere Teilnahme an der Liturgie der Kirche. Einführung in das Verständnis des Textes, der Riten, überhaupt ihrer Gedankenwelt, und Erziehung zu ihrem Frömmigkeitsideal sind die beiden Aufgaben, die sie zu lösen unternimmt.

Die Vorgeschichte der Bewegung.

Die Vorgeschichte der Bewegung liegt in der Wirksamkeit Pius X., des „eucharistischen Papstes", 1903—1914 (Eccl. or. I, S. X). Bereits das Motu proprio über Kirchenmusik

vom Cäcilientag 1903[1]) bedeutet eine Verinnerlichung der Meßfeier und den Versuch, die Teilnahme der Gläubigen an der Meßfeier zu beleben. Alle profane Musik wird als des Gottesdienstes unwürdig ausgeschieden (Abs. 5), die Bedeutung des Textes in der Komposition, der bis dahin oft ohne jede Rücksicht auf seinen Inhalt lediglich als Mittel zur Tonbildung benützt worden war, wieder hergestellt (Abs. 9—11), die Einheit von Altar und Chor gefördert (Abs. 8), die Rücksicht auf die Gläubigen betont (Abs. 9), schließlich dem innigen Gregorianischen Gesang, der von keinen Instrumenten begleitet ist, der Vorrang vor jeder anderen Musikform gegeben. „Der alte traditionelle Gregorianische Gesang muß in den heiligen Funktionen wiederhergestellt werden. Alle müssen davon überzeugt sein, daß eine kirchliche Funktion nichts von ihrer Feierlichkeit verliert, wenn sie auch nicht von anderer Musik begleitet ist als von diesem Gesange allein. Insbesondere sorge man dafür, den Gregorianischen Gesang im Gebrauche des Volkes wieder herzustellen, damit die Gläubigen wieder aufs neue mehr tätigen Anteil nehmen an der kirchlichen Liturgie, wie das ehemals der Fall war." (Abs. 3.)

Bedeutsam waren ferner die Kommuniondekrete Pius X. mit ihrer Empfehlung des häufigen, bis zu täglichem Sakramentsempfanges. Sie haben dem „liturgischen Frühling" die Bahn gewiesen. „Als Kommuniongedanke begann er seine Fahrt."[2])

Ein weiterer Anlaß der Bewegung war die Reform von Brevier und Meßbuch.[3]) Die Heiligenfeste hatten fast die

---

[1]) Vgl. Weitzel, Führer durch die Kirchenmusik.

[2]) Kramp SJ., Eucharistia S. VII.

[3]) Kramp SJ., Lit. Bestrebungen der Gegenwart. In: St. d. Z., 99 (1920) S. 315—333.

Christusfrömmigkeit überwuchert. „Diese Diamanten und Perlen an der Krone, die Christus ist, hatten die eigentlichen Offizien des Kirchenjahres meist aus praktischen Seelsorgsgründen wegen ihrer ausgedehnten Länge so zurückgedrängt, daß von der Krone fast nur noch die tragenden Stützen zu sehen waren.“ [1]) „Dem um die Liturgie so verdienten Pius X. war es vorbehalten, seelsorgerliche Notwendigkeiten und liturgisches Ideal feinfühlig oder energisch miteinander auszusöhnen.“

Verspürten aber die Priester den Segen dieser Reformen für ihr inneres Leben — warum sollte er nicht auch den Gläubigen, „die doch ohne Ausnahme als Mitopfernde am Altar stehen,“ zugute kommen? „Wie Morgenrot eines aufahnenden Frühlingstages leuchtete dieser Gedanke auf in der Seele derjenigen, die das liturgische Gebetsleben der Kirche zu ihrer ernsten Berufsarbeit erkoren hatten“ (S. 320).

Für die Notwendigkeit zur liturgischen Arbeit gibt Kramp die Beobachtung an, daß das religiöse Innenleben der Laien, insbesondere der Gebildeten, jeder religiösen Klarheit und Kraft entbehre und entweder durch Leere oder durch Skrupulosität gekennzeichnet sei. „Das religiöse Innenleben mancher zeigt eine erschreckende Leere. Sie möchten wohl beten . . ., aber sie vermögen dem Gebet keinen Inhalt zu geben. Die religiöse Bildung ist nicht selten stehen geblieben bei den elementaren Kenntnissen ihrer Jugend, im Gegensatz zu der wissenschaftlichen und sozialen. Beides paßt nicht mehr zueinander. Oder aber es macht sich eine Ängstlichkeit im Seelenleben geltend, die ein inneres Vorankommen erschwert, wenn nicht gar unmöglich erscheinen läßt. Sie haben ein Bild von Gott dem Herrn, das auf Menschen zu übertragen sie sich

[1]) ib. S. 319.

schämen würden. Der Gott der Liebe ist für sie fast zu einem Tyrannen geworden, ihr Gebetsleben ist nicht so sehr Ehrfurcht und Dienst Gottes, als Selbstpeinigung durch Furchtzustände, endlose Gewissensbedenken, vergebliche Versuche einer sie selbst zufriedenstellenden Gefühlsreue, nutzloses Sehnen nach Heilssicherheit. Ihr Denken und Wünschen dreht sich in völliger Umkehr christlicher Grundsätze um das eigene Ich, nicht um Gott und seinen Dienst — und das aus vermeintlicher Gewissenhaftigkeit! Die Aszese ist Selbstzweck geworden und zudem rein negativ gestaltet" (S. 321).

Diese Lage stellt den liturgischen Bestrebungen ihre beiden Ziele: „Einführung in das Verständnis der Liturgie, und in ihr Frömmigkeitsideal."

Mit den Reformen Pius X. war der liturgischen Bewegung von der Kirchenleitung aus die Bahn gebrochen. So weitschauend freilich diese von ernster Frömmigkeit getragenen Reformen auch waren, — die Bewegung wäre doch nicht geworden, was sie jetzt ist, wenn ihr nicht in hohem Maß günstige Zeitströmungen zu Hilfe gekommen wären. Sie ist — zwar nicht allein, aber doch zum größten Teil — der katholische Exponent der neuen Mystik, wie der neuen Romantik. Welches Bild bietet die Bewegung gegenwärtig?

Die Bewegung in der Gegenwart.

Trotz mancherlei Verschiedenheiten zeigt die Bewegung bis jetzt noch ein ziemlich einheitliches Gepräge. Auffallend sind vor allem die starke Betonung des Laienelementes sowie die starke Wendung zu einem klar und scharf umrissenen Christusbild. Neu ist auch die Hinkehr zur „Jugendzeit der Kirche" als dem Ideal der liturgischen Frömmigkeit, sowie die eindringende Belebung der Meßtexte. Konstitutiv für den

Unterschied der neuen Meßauffassung von der alten ist aber, daß sie nicht mehr als iustitia, sondern als caritas gilt. An diesem Punkt hat die Darstellung der neuen Bewegung einzusetzen. Dieser Unterschied umfaßt die gesamte Bewegung, die Weise aber, wie er zum Ausdruck kommt, gibt zugleich die Merkmale für die einzelnen Typen, die sich innerhalb der Bewegung gebildet haben.

1. Die Meßliturgie als caritas.

Die Wendung in der Auffassung der Meßliturgie von der iustitia zur caritas läßt sich gut beobachten an dem wechselnden Verhältnis von Meßfeier und Volksandacht.

In der alten Periode war die Meßfeier die religiöse Pflichtleistung, durch die „die immer wieder abreißende Verbindung zwischen dem Menschen und Gott immer wieder neu geknüpft" wurde. Der innere Mensch konnte dadurch nicht zur Entfaltung kommen, weil er nie darüber hinauskam, den Grund zu legen, den die Sünde immer wieder wegspülte. Gleichgültigkeit oder Skrupulosität waren die tatsächlichen Erfolge der Meßfeier. Wo noch Bedürfnis nach religiösem Leben, nach seelischem Aufbau war, flüchtete es sich in die Volksandachten.

Die neue Bewegung stellt die Messe nicht an den Anfang, sondern in den Mittelpunkt des religiösen Lebens. Was die oft recht kitschigen Volksandachten den Gläubigen sein sollten, will ihnen jetzt in viel höherem und reinerem Maße die Messe geben. Die Volksandacht soll zwar nicht völlig verdrängt werden. „Niemals kann die Forderung vertreten werden, die Liturgie solle die ausschließliche Weise gemeinsamen Andachtslebens sein" (Eccl. or. I, S. 5). Aber ihre Aufgabe und Bedeutung ist sehr viel bescheidener geworden. Die Volksandacht ist nur mehr der freundliche Schmuck und das leichte Geranke an den strengen Formen liturgischen Betens,

die Stelle, wo das Bedürfnis nach Lokalkolorit der gemeinschaftlichen Andacht seine Erfüllung findet. Die Aufgabe, die Bedürfnisse des religiösen Lebens zu erfüllen, wird der Liturgie zugewiesen. Sie will uns „eine bestimmte selige Haltung vermitteln," „es gehört zu ihrem Wesen, in uns eine bestimmte Gesinnung zu gestalten," „sie ist also nicht iustitia, sondern caritas" — mit diesen Sätzen begann der Prior von Maria-Laach, P. Hammenstede, einen Vortrag über „Liturgie und Leben" in Hamburg, Frühjahr 1925. Damit ist der grundlegende Unterschied gekennzeichnet, dessen einzelne Verzweigungen in den folgenden Abschnitten entfaltet werden. Mit der Auffassung der Meßliturgie als caritas steht sowohl die Veränderung des Christusbildes, als auch die Betonung des Laienelementes und die neue Wertung des Textwortes in innerem Zusammenhang.

Die Auffassung als caritas wirkt sich freilich bei den einzelnen Führern in verschiedener Weise aus. Drei Typen grenzen sich deutlicher gegeneinander ab. Den ersten vertritt der Jesuit Joseph Kramp. Bei ihm liegt der Schwerpunkt darin, die eng mit der iustitia-Auffassung zusammenhängende Destruktionstheorie zu überwinden, dafür die Konsekrationstheorie als die allein liturgiegemäße nachzuweisen und von da aus die Verbindung von Liturgie und Leben zu knüpfen. In gewissem Gegensatz zu Kramp steht die „Mysterienliturgie" der Benediktiner. Ihnen liegt aller Nachdruck in der geheimnisvollen Gegenwärtigsetzung des lebendigen Christus und der dadurch bewirkten Verklärung. Der benediktinische Typus ist gegenwärtig sowohl der verbreitetste als auch der ausgeprägteste und durchgebildetste. In einer gewissen Isolierung von den Benediktinern, die nach enger Verbindung von 1921 ab stetig zunahm, steht R. Guardini. Er sieht in der Liturgie die Lösung der Spannung zwischen dem Objektiven und

Subjektiven, und wertet sie, indem er mehr auf ihren „Geist" als auf ihre konkreten Einzelheiten Bezug nimmt, vor allem als einen natürlichen Erziehungsfaktor zur christlichen Persönlichkeit.

a) Kramps „Konsekrationstheorie".

Joseph Kramp S.J. hat seine Anschauung über Meßliturgie in drei Schriften niedergelegt: Opfergedanke und Meßliturgie, Regensburg [1]1921, Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, Regensburg [2]1924, Eucharistia, von ihrem Wesen und ihrem Kult, Freiburg 1924. Die Grundgedanken sind fast durchweg in der ersten Schrift enthalten, weshalb meist nach ihr zitiert wird.

Geschichtlich geht Kramp davon aus, daß das Tridentinum einen tiefen Einschnitt in der Auffassung der Meßliturgie bedeute. Das Konzil wahrte noch völlig die Einheitlichkeit mit der Zeit vorher bis herab zur Entstehungszeit der Liturgie. Aber unter dem Einfluß des Protestantismus wie der Kultur der Renaissancezeit tritt die Auffassung der Meßliturgie unter die Herrschaft des Rechtsgedankens (17. und 18. Jahrhundert). Dafür ist die Destruktionstheorie der gegebene Ausdruck. Der Mensch kann sich Gott gegenüber, wenn der Maßstab strenger Gerechtigkeit angelegt wird, nur als todeswürdiger Sünder fühlen (Opferged. S. 20, 28, 29). Diese Gedanken haben die letzten vier Jahrhunderte beherrscht.

Nachdem aber jetzt die in der Renaissance beginnende subjektivistische Periode ihrem Ende zugeht, gleicht sich unser Denken wieder der vortridentinischen Auffassung an. Diese drückt sich aus in der Konsekrationstheorie. Nach ihr ist das Opfer zwar auch Sühne, aber nicht Sühne allein. Der Nachdruck liegt vielmehr in anderen Momenten, insbesondere in der Ehrung Gottes durch die liebevolle Vereinigung des

Menschen mit ihm. Gott wird gefeiert als der „Schöpfer, Spender und Erhalter der Welt und alles Lebens, als Ziel des menschlichen Daseins ...“ (S. 71). Diese Vereinigung wird gefaßt als Liebe. Die Seele darf ja das Opfer nur im Stande der Gnade feiern, lebt also schon in der Vereinigung mit Christus. Wird diese Vereinigung in der Messe als wieder zu vollziehen hingestellt, so ist sie als Liebe gefaßt, und „hat darum, wie schon Alexander von Hales († 1245) bemerkt, eine unbegrenzte Möglichkeit der Vertiefung sowie zugleich ein Streben nach immer wachsender Vertiefung“ (S. 85). Der Dienst Gottes betätigt sich in immer neuen Akten der Liebe.

Diese Liebe besteht in der Darbringung der Opfergabe, die nicht zerstört werden soll. Sie soll vielmehr nur insoweit eine Opferveränderung erfahren, daß die Hinführung zu Gott besser und vollkommener erreicht wird. (S. 22)

Die Opfergabe aber ist Symbol. „Der Opfernde reicht dem Herrn seines Lebens eine Gabe, meint aber sich selbst.“ „Der Darbringungsakt soll das äußere Zeichen der inneren Gesinnung der Liebe und Ehrfurcht gegen den höchsten Herrn sein, die dargebotene Gabe Symbol der eigenen Person des Opfernden“ (S. 9f). Die Opfergabe ist also Symbol der Selbsthingabe des Menschen. „Im Opfer schenkt sich der Mensch Gott dem Herrn“ (S. 13). „Der Kern des liturgischen Opfergedankens ist Hingabe an Gott den Herrn“ (S. 139). „Die Messe ist ihrem Wesen nach ein Schenkungsakt“ (Euch. S. 32). „Das Hauptgewicht ist auf die Selbsthingabe zu legen ..... und dieser inneren Selbsthingabe, ihrer Bereitung, Vervollkommnung, Erhebung ist der liturgische Ausbau des Opfergedankens gewidmet.“ (ib. S. 34) Ausdrücklich wird noch einmal darauf hingewiesen, daß dieses Schenken nicht der Sphäre des Rechtes, sondern der der Liebe angehöre (ib. 32).

Durch diese Selbsthingabe tritt aber eine Veränderung an dem Menschen ein. „Gott ist Heiligkeit, und alles, was ihm gehört oder ihm nahe kommt, gilt als heilig ... Der Mensch, der sich Gott im Opfer schenkt, wird heilig und will es auch werden... Mag die Opferveränderung in sich genommen irgend einen Charakter haben, die Eigenschaft kann ihr nicht abgesprochen werden: sie heiligt, sie konsekriert die Gabe und in dem Gabensymbol den Opfernden. Das ist das Charakteristische gerade dieser Opferauffassung. Der ganze Vorgang des Opfers steht unter der Idee der Konsekration, der Weihe an Gott, der Heiligung, der Vereinigung mit Gott." (Opferged. S. 22.)

Diese Heiligung wird von Kramp besonders betont. In der Erklärung zu den Inzensationsgebeten „Dirigatur" und „Accendat" (S. 82) faßt er zuletzt zusammen: „beim Opfer kommt es uns nicht so sehr oder nicht nur auf Weihung und Heiligung der Gaben an, sondern auf unsere persönliche Heiligung und liebevolle Vereinigung mit Gott." Wenn Augustin das Opfer als die „sanctificatio sacrificii Dei" kennzeichnet (S. 48), so gilt dasselbe auch für den Opfernden. „Er wird erhoben, geheiligt, gottähnlich, gottvereint, ja, wenn man will, göttlich" (S. 139). Diese Wirkung ist ganz umfassend gedacht: es soll „unserem Glauben, Hoffen und Lieben, unserem Beten und Arbeiten, unserem Nehmen und Geben, unserem Wollen und Können in Christus ein Haupt gegeben werden" (Euch. S. 15). Mit einem Wort: opfern im Sinn der Liturgie heißt „das Ideal der christlichen Heiligkeit in sich verwirklichen" (Opferged. S. 143).

In diesen wesentlich um die Konsekrationstheorie gelagerten Gedankengängen zeigt sich bei Kramp die Wendung von der iustitia zur caritas in der Auffassung der Meßliturgie.

Anmerkend sei darauf hingewiesen, daß die Frage, ob die Messe ein meritum sei, trotzdem von Kramp bejaht, oder wenigstens nicht abgelehnt wird. Bei der Besprechung der Gewohnheit vieler Katholiken, die Kommunion für bestimmte Zwecke oder Personen „aufzuopfern", entscheidet er, daß man natürlich „die anderen Seelen zuwendbaren, genugtuenden und fürbittenden Verdienste (ex opere operantis) Gott für bestimmte Zwecke anbieten kann". Die Frage sei aber liturgisch zu werten, und deshalb dürfe man die Kommunion nicht von der Meßliturgie im Ganzen trennen. „Ist nicht jeder Teil der Messe ein gutes Werk? Wer kommt aber auf den Gedanken, das Evangelium aufzuopfern?" Mit ausgesprochen jesuitischer Gedankenführung betont dann Kramp, ohne die Frage zu lösen, noch einmal seinen Hauptgedanken von der Selbstdarbringung und schließt: „Mit der Neubelebung der liturgischen Kommunionauffassung im Rahmen der heiligen Messe werden diese Fragen von selbst ihre Regelung finden; man wird in der Messe opfern und aufopfern und hierauf den ersten Nachdruck legen, ohne dabei dem Drange privaten Eifers Schranken zu setzen." (Euch. S. 129—131.)

Kramps Anschauungen erfahren jedoch scharfen Widerstand von Seiten der Benediktiner, weil Kramp dem Mysteriencharakter der Liturgie keinen Raum gibt. Er lehnt ihn jetzt sogar entschieden ab. Bevor jedoch die Darstellung der Mysterienliturgie im Sinne der Benediktiner gegeben wird, ist noch die Auffassung des Mannes zu charakterisieren, der ähnlich wie Kramp in einem Gegensatz zur Mysterienliturgie der Benediktiner steht, aber doch mit ihnen wie mit Kramp die Wendung zur caritas gemeinsam hat: Romano Guardini.

b) Das „Objektive" bei Guardini.

Romano Guardini ist zweifellos der populärste Führer der liturgischen Bewegung. Das erste Bändchen der Ecclesia orans „Vom Geist der Liturgie" hat der Bewegung in weitesten Schichten die Bahn frei gemacht. „Seine Aufsätze sind zu Herolden der großen Idee geworden, die nunmehr das ganze katholische Deutschland in ihre Sphäre zu ziehen beginnt. Nicht nur Alt- und Jungakademiker, Lehrer und Beamte, auch die Kolpingsjünger des Gesellenhauses scharen sich um den Ausleger der Liturgie." (Eccl. or. I, S. XVII). Sogar in protestantischen kirchentreuen Kreisen ist das Heft weit verbreitet.

Guardinis Gedanken sind in folgenden Schriften und Aufsätzen niedergelegt: Vom Geist der Liturgie, Ecclesia orans Bd. 1, 7. Aufl. 1921 (im folgenden abgekürzt: Eccl. or. I). Klarer und tiefer als diese oft recht wortreichen Ausführungen ist „Liturgische Bildung, Versuche", im Verlag des deutschen Quickbornhauses Burg Rothenfels am Main 1923 erschienen, (abgekürzt „Bildg."). Einzelne Gedanken dieses Buches waren schon vorher weiter ausgeführt in den Heften „Von heiligen Zeichen" (= Zeichen) ebenfalls im Quickbornverlag, 1922. Von bedeutsameren Aufsätzen kommen in Betracht „Das Erwachen der Kirche in den Seelen", in: Hochland XIX (1921-22) S. 257-267 (= Hochl.) und eine Besprechung zu P. M. Festugières „Liturgie catholique" im Jahrb. f. Lit. Wiss. 1921, S. 117—125.

Guardini spannt seine Gedanken ähnlich wie Kramp gern in den Rahmen geschichtlicher Linien von der Renaissance bis zur Gegenwart. (Eccl. or. I, S. 87 ff., Bildg. S. 69 u. ö.). Seine Stärke und sein Wissen und darum seine Anziehungskraft liegt aber nicht in diesen Überblicken. Guardini ist vielmehr als der Geschichtskundige, der Beobachter und Psycholog

des modernen Menschen. Er sucht die geistige Struktur der Gegenwart zumal an den Gestaltungen der Jugendbewegung abzulesen. Ihn bewegt die Not des Menschen der Gegenwart, der an der Wende der Zeit stehend des Alten müde und des Neuen noch nicht froh geworden ist. Was ist sein eigentliches Problem, und wie kann es ihm gelöst werden? Das Problem ist das Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven, und die Lösung bietet ihm allein die katholische Liturgie.

Im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1921 veröffentlichte Guardini eine längere Besprechung über die schon 1913 erschienene, in Deutschland aber wenig beachtete Schrift von Festugière, Liturgie catholique (S. 117—125). Der zweite Teil der Schrift ist im Rahmen einer Auseinandersetzung mit James eine tiefgehende Begründung der Liturgie als der sozialen Religionsübung. Das gibt Guardini willkommene Gelegenheit, an der Hand geschichtlicher Überlegungen schließlich das liturgische Problem der Gegenwart zu formulieren: „es ist das Verhältnis des Objektiven zum Subjektiven, der geformten Gemeinschaft gegenüber der Einzelpersönlichkeit, gestellt auf dem besonderen Gebiet des Gebetslebens." (S. 124).

Dieses Problem durchzieht alle Schriften Guardinis. Aber der Begriff des Objektiven macht eine bedeutsame Wandlung durch. Zunächst sieht Guardini darin die durch die Liturgie vermittelte Gemeinschaft. Das ist besonders deutlich gekennzeichnet in dem Aufsatz: Das Erwachen der Kirche in den Seelen (Hochl.).

Die letzten Jahrzehnte, sagt er darin, steckten ganz im Banne des Subjektivismus. Der Mensch fühlte sich in sein Selbst eingeschlossen. Infolgedessen war ihm auch die Wirklichkeit der Dinge um ihn ein Problem. Das ursprüngliche Erlebnis einer Wirklichkeit war ihm verloren gegangen. Dazu

kam der Individualismus. Zersplittert und gemeinschaftslos war das religiöse Leben. „Ich und mein Schöpfer" war für viele die einzige Formel. Gemeinschaftsbewußtsein im Gottesdienst gab es nicht. Das alles wurde verstärkt durch die rationalistische Geisteshaltung. Schon die geheimnisvolle Tiefe in der Einzelpersönlichkeit, das Strömende, Lebendige in ihr war fragwürdig. Die überpersönliche Einheit der Gemeinschaft wurde überhaupt nicht gesehen. — Das ist jetzt alles in tiefer Umordnung begriffen. Wir empfinden die Wirklichkeit als Urtatsache. Daß Dinge sind, entdeckt unsere Zeit förmlich neu. Das Konkrete mit seiner unbegrenzten Fülle wird zum Erlebnis. Ebenso geht ein großes Aufwachen zur metaphysischen Wirklichkeit durch die Welt. Dazu kommt als ebenso unmittelbar Gegebenes die Gemeinschaft. Worte wie „Volk" und „Menschheit", bisher tote Abstrakta, haben neue Erlebniskraft bekommen. Und indem das Moment des objektiv gültigen mit dem Gemeinschaftsmäßigen verschmilzt, entsteht die geformte Gemeinschaft. Sie ist Voraussetzung des Lebens, ordnet es und macht es schaffenskräftig. Freilich müssen ihre Mittel, Recht, Gesellschaftsordnung u. dgl., lebendig und aus dem wirklichen Sein des Volkes organisch herausgewachsen sein. Weiter ist der Strom des Vitalen aufgebrochen; neben den Verstand sind ebenbürtig Wille, Schaffenskraft, Gemüt getreten. Dasselbe gilt für das Gemeinschaftsbewußtsein.

Solche Umformungen kommen auch in der religiösen Gemeinschaft zur Geltung. Die Wirklichkeit Gottes tritt uns mit neuer Wucht entgegen. Wir fragen nicht: Gibt es einen Gott? — sondern: Wo finde ich ihn? Religiöse Gemeinschaft ist uns nicht eine Ansammlung in sich beschlossener Einzelwesen, sondern die die einzelnen übergreifende Wirklichkeit: die Kirche. Wir sehen sie wieder in der kosmischen Weite der

ersten Jahrhunderte und des MA.; ihr Bild des Corpus Christi mysticum erhält ganz neue Kraft. Es ist uns die durch Dogma, Kirchenrecht und Ritus geformte Gemeinschaft. Dabei ist sie uns Lebensgemeinschaft, lebendig durchpulst. In allem aber erwacht uns der Sinn für das Organische. Es ruht in der Weise des Zusammenwirkens der Dreieinigkeit. Christus ist der Weg. Im Maß wir Christus ein=werden, kommen wir dem Vater näher. Führer ist uns der Heilige Geist. In der Kirche werden wir eins mit dem Heiligen Geist.

Das religiöse Leben ist also nicht nur in uns, sondern es ist auch im Gegenpol erwacht, in der objektiven, geformten Gemeinschaft. Das Leben ist wieder, was es seiner Natur nach sein muß, eine Spannungserscheinung, ein Flammenbogen, der voll und frei nur steht, wenn er Bogen ist, von hüben und drüben her aufsteigt. Das Objektive ist notwendiges Stück, gehört zum Wesen des religiösen Lebens.

Eine neue religiöse Erfassung der Wirklichkeit bahnt sich an; viele Zeichen deuten darauf, daß ein religiöser Kosmos heraufkommt. Auch zu einer wahrhaft religiösen Kunst scheint die Zeit nahe. Das alles wird beschlossen in dem Wort Kirche. Was leuchtet uns jetzt in diesem Wort auf!

Alle diese Strömungen haben ihren besonderen Exponenten in der liturgischen Bewegung. Liturgie ist nicht für eine Auslese von Menschen, sondern für alle. Gerade dem Volk eignet es, Liturgie in ihrer Ganzheit ohne Begriffsspaltereien zu „schauen". Liturgie ist ganz Wirklichkeit. Menschen, Dinge, Handlungen, Geräte, der metaphysische wirkliche Christus leben in ihr. Sie ist ein Werden zur Fülle, ein Wachsen zur Reife. Alle Natur soll hier erwachen, soll von der Gnade ergriffen, überbildet, verklärt werden. Liturgie umspannt alles, was ist: Engel, Mensch und Ding, alle Inhalte und

Ereignisse des Lebens, alle natürliche und übernatürliche Wirklichkeit. Geformt ist sie durch die Baugesetze der Kirche und durch den Rhythmus ihres inneren Lebens. Ihr Inhalt aber ist Christi Leben. Was er war und tat, lebt geheimnisvoll-wirklich weiter. Eingefügt in Rhythmen und Symbole erneuert sich sein Leben im Wandel des Kirchenjahres und in der steten Gleichheit von Opfer und Sakrament. Dieser Vorgang ist das lebendige Gesetz des christlichen Werdens und Reifens, „bis zum Maß des Vollalters Christi". Liturgisch leben heißt nicht Schöngeisterei treiben, sondern sich in diese vom Heiligen Geist selbst gefügte Ordnung stellen, von des Heiligen Geistes Maß und Zucht geführt in Christus hinein- und damit zum Vater hinaufleben. Welche beständige Zucht und tiefinnerste Formung das fordert, muß uns noch aufgehen. So ist Liturgie die erlöste betende Schöpfung, die betende Kirche. —

In diesem Aufsatz ist das „Objektive" als der notwendige Gegenpol zum Subjektiven gefaßt. Dabei bleibt Guardini auch in allen übrigen Arbeiten. Aber inhaltlich ist der Begriff des Objektiven nicht überall gleich. Nach dem eben Skizzierten ist es wesentlich die Gemeinschaft. Dem subjektivistisch verbildeten Menschen fehlte die Zucht der geformten Gemeinschaft. Sie muß ihm den Dienst tun, ihn aus dem Egozentrischen zu lösen und als Glied in ein großes Ganzes organisch einzufügen. Die Liturgie ist dabei gewissermaßen das Erziehungsmittel der Gemeinschaft. Wie diese Gemeinschaft näher gedacht ist, wird weiter unten in Abschnitt 3 dargestellt.

Eine Wandlung erfährt der Begriff des Objektiven in der Schrift „Liturgische Bildung". Auch da hat Guardini einen längeren Abschnitt über „der einzelne und die Gemeinschaft".

Er sieht in der Gemeinschaft der Kirche die allumspannende religiöse Lebenseinheit, die mystische Gemeinschaft der Wiedergeborenen mit Gott und untereinander (S. 58). Dies Ganze aber nicht als starres System, sondern lebendig hineingestellt in die geschichtliche Stunde, sie formend und von ihr empfangend — das ist das Ich der Liturgie (S. 59). Es ist die Aufgabe des einzelnen, *sein Bewußtsein in dies liturgische Ich-Bewußtsein zu weiten* und mit einem wachen und inhaltserfüllten Bewußtsein aus diesem kirchlichen Gesamt-Ich heraus zu beten.

Aber in diesem Abschnitt über Gemeinschaft kommt das Wort „objektiv" fast nicht vor. Vielmehr folgt ihm ein zweiter mit der Überschrift: „Das Objektive". (S. 62—82). Das zeigt an, daß Guardini hier nicht mehr so stark wie in dem Aufsatz „Das Erwachen der Kirche" das Objektive in der dem einzelnen Subjekt gegenübergestellten Gemeinschaft sieht. Er schildert zuerst die beiden Formen des Ausdrucks, die subjektive und die objektive. Der subjektiven ist wesentlich an der *Darstellungsform* des Erlebnisses gelegen. Nicht *was* man glaubt und *welchen* Ausdruck man dem Glaubenserlebnis gibt, ist entscheidend, sondern *daß* man überhaupt etwas glaubt, und *wie* man ihm Ausdruck gibt. Dem steht der *objektive Typus* gegenüber. Er geht auf den *Inhalt*, und auf Wahrheit und Wirklichkeit und richtige Wiedergabe des Inhalts. Sowohl beim Ausdrucksmittel (Wort) wie bei Dingen, die in den Ausdrucksvorgang hineingezogen werden, geht er auf deren Eigenwert, auf ihre besondere Wesenheit. Die *subjektive Haltung* ist *selbstherrlich*; sie prägt allem ihre Art auf. Die *objektive* dagegen ist *Dienst*. Sie achtet die Wesenheit von Dingen und Menschen um sich und fügt sich organisch ein. Beide Typen sind freilich im konkreten Menschen oder der konkreten Kultur immer gemischt, und

nur dadurch bestimmt sich das Gepräge, welcher Typ vorwiegt.

Auf das Religiöse bezogen (S. 74) ist nun zu sagen, daß Liturgie jene Form des religiösen Verhaltens ist, darin sich das Objektive am stärksten verwirklicht. Wünschen, Fühlen, Erleben tritt in ihr vor Sein, Wirklichkeit, Wesen zurück. Sie will nicht eigenherrlich formen, sondern selbstlos dienen. Es soll aber nicht irgend etwas in ihr ausgedrückt werden, sondern „das Richtige": das wahre Wesen des Menschen; die richtigen Gesinnungen, die rechten Gefühle. Wie wird aber der Mensch wesensgerecht? Wenn er nach dem Bild dessen geformt ist, der „Weg, Wahrheit und Leben" ist, Christus. So weit der Mensch „Christo ein-gebildet", so weit Christus in ihm ausgeprägt wird, so weit ist er wesensgerecht, denn Christus ist das Wesen aller Wesen, das ewige Bild, nach dem „alles geschaffen wurde, was geschaffen ist". Und das Wesen des Menschen erwacht erst dann zur Klarheit, wenn er in sein lebendiges Urbild eingeht. —

Damit ist das Objektive gekennzeichnet. Es ist nicht mehr nur die „Gemeinschaft", sondern Christus selbst. Der Akzent ist von der Gemeinschaft mehr auf Christus gerückt. Zwar hatte Guardini schon in dem Aufsatz „Das Erwachen der Kirche" zuletzt alles auf die Zucht „des Geistes" hinausgeführt. Aber klarer als dort ist das Problem in der Schrift „Lit. Bildung" durchgeführt: auch die Gemeinschaft bleibt Christus untergeordnet, und das letzte Objektive, was dem Menschen gegenübersteht, ist Christus. Liturgie ist darum nicht mehr in erster Linie das Mittel der Kirche, sondern das Mittel Christi selbst.

Diese Gedanken werden zwar bald wieder umgebogen. Die letzten Seiten des Abschnitts geben sich große Mühe,

zu zeigen, daß das alles „getragen sein muß vom Vertrauen zur Kirche". Und „die Kirche allein führt uns dahin; so müssen wir alles Mißtrauen gegen sie überwinden und ein großes Vertrauen gewinnen" (S. 80). Der Abschnitt schließt auch damit, liturgische Bildung sei also Erziehung zum „sentire cum ecclesia". Trotzdem bleibt die Grundlegung, daß das letzte Objektive, auf das alles ankommt, Christus sei. Und mit welcher Wucht die lebendige Kraft der Religion in Guardini arbeitet, zeigt das „Nachwort" über Religion und Kultur. Es ist Guardinis eigentliches Problem, die auch alle religiöse Kultur und alle Form, also auch, wenn es sein muß, alle Form der Gemeinschaft zerschlagende Kraft lebendiger Religion mit dem Anspruch der Kirche zu vereinen. Daß das Problem in diesem Nachwort ungelöst bleibt, wird später S. 181 nachgewiesen. Das Nachwort zeigt aber, daß Guardini im tiefsten Grunde als das Objektive Christus selbst betrachtet.

Das Verhältnis, in das nun Guardini die Liturgie zum Objektiven setzt, kennzeichnet bei ihm die Wendung von der iustitia zur caritas.

Schon die Fassung des Christusbildes an sich macht dies deutlich. Christus ist nicht der Hohepriester, sondern das „Urbild des Geschaffenen", „der das Sein durchsonnt, das Wirre ordnet, das Falsche ausscheidet, das Tiefe, Gebundene befreit". Doch gehört das Nähere in Abschnitt 2.

Liturgie aber ist bei Guardini nicht Versöhnungs-, sondern Erziehungsmittel.

Alles kommt darauf an, daß der Mensch wesensgerecht wird. Er soll seinen eigenen Wesenssinn verwirklichen (Eccl. or. I, 66), daß er ganz so sei, wie er seiner göttlichen Bestimmung gemäß sein soll und möchte: ein Kind Gottes. Das lebendige Urbild ist Christus. „Der Selbstausdruck aber des Menschen, wie er sein soll, ist die Liturgie. Sie sagt aber zum

Menschen: Eines Menschen, der Du noch nicht bist. So hast Du in meine Schule zu gehen. Erst mußt Du werden, der Du sein sollst. Bis dahin muß Deine Wahrhaftigkeit vor allem eine solche der Einsicht, des Gehorsams und der Zucht sein, nicht des Gefühls. Aber im Maß Du es wirst — und daß Du nicht verbildet wirst, sondern wirklich Du selbst, dafür bürgt Dir Gott; er, der Dich erschaffen hat, ist's auch, der die Kirche erfüllt, und sein Geist formt die Liturgie — im Maß Du es wirst, wird Deine Wahrhaftigkeit auch eine solche des Empfindens" (Bildg. 75). Der tiefe, wesensgemäße Mensch, der in der Liturgie spricht, liegt verschüttet, bis er durch die harte Zucht liturgischen Betens erwacht und das „Seinsbild sich zurechtrichtet". Guardini kann mit Recht sagen, daß dieser Gesichtspunkt, Liturgie unter Erziehung zu stellen, noch sehr neu ist. „Dieses liturgische Um-Werden ist noch kaum gesehen worden. Wie tief das greift, wie verschieden die Werte sich ordnen müssen, wie ganz anderes schön empfunden werden muß und wie ganz anderes häßlich; welch tiefe Umformung stattzufinden hat, — es scheint manchmal, als ob Nicht-Katholiken das klarer sähen, als wir selbst! Eine andere Bewußtseinslage, eine andere Ordnung des Wertens, eine andere Form des Fühlens wird sich herauszubilden haben" (ib.). „Der Liturgie ist es also vor allem darum zu tun, die grundlegende christliche Gesinnung zu schaffen" (Eccl. or. I, 87). „Sie will den Menschen dahin bringen, daß er sich in die rechte, wesenhafte Ordnung zu Gott stelle, daß er in Anbetung, Gottesverehrung, Glauben und Liebe, Buß und- Opfergesinnung innerlich ‚recht' werde" (ib.).

Die Erziehung durch die Liturgie geschieht freilich nicht unmittelbar. Sie will nicht „Tugend lehren". Ihre Erziehung ruht auf ihrem Sein. „Sie hat etwas an sich, was an die Sterne erinnert, an ihren ewig gleichen Gang, ihre unverrückbare

Ordnung, ihr tiefes Schweigen, an die unendliche Weite, in der sie stehen. Die Liturgie scheint aber nur sich um das Handeln und Streben und den sittlichen Stand der Menschen so wenig zu bekümmern. Denn in Wirklichkeit weiß sie sehr wohl: wer in ihr lebt, der wird wahr und übernatürlich gesund, und gefriedet in seinem innersten Wesen (Eccl. or. I, 98f.).

Damit gehört die Auffassung der Meßliturgie bei Guardini ganz dem Gebiet der caritas an. Sie ist Mittel in der Hand Jesu und Gottes zur Erziehung zum wesensgerechten Menschentum.

Wie die Erziehung im einzelnen gedacht ist, ist nirgend ausgeführt. Selbst in den Heften „Von heiligen Zeichen" finden sich mehr allgemeine Philosopheme über die Dinge und Zeichen als konkrete Auslegungen zur Erziehung. Guardini ist der Ausleger des „Geistes" der Liturgie, nicht ihrer konkreten Einzelteile.

In methodischer Hinsicht ist bedeutungsvoll, daß in den Heften „Von heiligen Zeichen" ein Rittelmeyersches bezw. anthroposophisches Ding- und Wortverständnis vorherrscht, während weite Abschnitte der Hefte aus der Eccl. or. den Kunsterziehungsbestrebungen nahe stehen. Vgl. insb. S. 67: „Kunst und Wirklichkeit ist eines im übernatürlichen Kindsein vor Gott — das ist also die wunderbare Tatsache, die in der Liturgie gegeben ist." „Liturgie üben heißt ... zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott."

Ist so Guardini in seiner Meßauffassung frei von jeder Anlehnung an die iustitia, so fehlt auch die Anschauung von der Messe als meritum völlig. Sie ist „im tiefsten Grunde" „Spiel", sie hat gar keine Zwecke. Liturgie üben heißt „eben vor Gott sein und leben". (Eccl. or. I, S. 69.) „Nicht um zu schaffen, sondern um zu sein" (ib. 67). „Nicht

immer etwas tun, etwas erreichen, etwas Nützliches zustande bringen wollen,[1]) sondern lernen, in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit vor Gott das gottgeordnete Spiel der Liturgie treiben" (ib. S. 70). „Der Sinn der Liturgie ist der, daß die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme" (ib. S. 63).

Gegen die Gedanken Guardinis setzt eine leise Kritik von Seiten der Benediktiner ein. Sie machen auf die beiden Einseitigkeiten in der Behandlung der Liturgie aufmerksam, die der Ergänzung bedürfen. Einerseits fehlt das Eingehen auf die konkrete Liturgie. „Ja, man könnte meinen, die geltende Liturgie habe nach Guardinis Ansicht einen sehr relativen Charakter, und die Entwicklung dränge schon zu einer neuen" (Jahrb. f. Lit. 1924, S. 411).

Tiefer greift das andere Bedenken: Guardini wertet die Liturgie nur nach ihrer natürlichen Seite und begnügt sich mit Hinweisen auf das Sakramental-Übernatürliche.

Damit geht Guardini nach der Meinung von Ath. Wintersig OSB. — und vom benediktinischen Standpunkt aus ist diese Auffassung richtig — an dem vorüber, was für die Benediktiner bei weitem als wichtiger im Mittelpunkt steht: der Charakter der Liturgie als Mysterienliturgie.

c) Die „Mysterienliturgie" bei den Benediktinern.

Die leise Spannung zwischen Guardini und den Benediktinern kommt zum ersten Male in der Anmerkung zum Ausdruck, die sich die Schriftleitung des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft zu Guardinis Aufsatz über Festugière (1921) zu machen gedrungen fühlt. Sie sieht Guardinis Auffassung — er hatte die Liturgie als die Form des sozialen Gebets hingestellt — nur als eine an, neben der andere Stimmen zu

[1]) Vgl. dagegen Martin v. Cochem!

Wort kommen müssen. Sie betont, Guardini nehme die Liturgie als das, was sie jetzt sei oder besser seit dem 16. Jahrhundert geworden sei, nämlich als den offiziellen Kult der Kirche, als die notwendige Äußerung ihres Seins, insofern sie eine sichtbare Gesellschaft ist, also als eine Art Staatsaktion. Das bedeute aber eine Erstarrung der Liturgie, die innerliche Frömmigkeit ziehe sich dabei in andere Andachtsformen zurück, wie andererseits die Individualisierung der Frömmigkeit seit der Renaissance diese Versteinerung der Liturgie mit begünstigt habe. Man könne aber „Liturgie auch als das auffassen, was sie ihrem Wesen nach ist, was sie einst auch praktisch war und jetzt wieder zu werden beginnt und allgemein werden möchte (sic!) — nämlich als das mystische Leben der Kirche, in dem diese zusammen mit ihrem Haupte Christus ihren tiefsten Beziehungen zu Gott Ausdruck verleiht" (S. 125). Bei dieser Auffassung kommt auch die individuelle, private Frömmigkeit nicht zu kurz; im Gegenteil, der engste Anschluß an das besonders im Meßopfer pulsierende Leben Christi wird auch für sie ein mächtiger Ansporn sein. Diese Frömmigkeit umfaßt also zwei Seiten: die liturgische und die private. Die Liturgie aber muß führend sein. Wird sie aber vom Privatgebet her immer neuen Lebensantrieb erhalten, so wird sie aus ihrer starren Objektivität erwachen und auch dem persönlichsten Beten Befriedigung gewähren, bis beide Seiten, liturgisches und privates Gebet, sich einander immer mehr nähern und schließlich untrennbar ineinanderfließen. Odo Casel OSB, der die Schriftleitung des Jahrbuches innehat, fügt hinzu, daß diese Andeutungen über eine andere Lösung Guardini nicht widersprechen, sondern ergänzen sollen, indem sie „auf eine jetzt sich anbahnende, in der Zukunft, wie wir hoffen, sich durchsetzende Entwicklung hinweist".

Casels Hoffnung ist heute schon erfüllt: der benediktinische Typus der Auffassung der Messe als Mysterienliturgie ist heute klar und fest ausgeprägt und hat seine bisher umfassendste und geschlossenste Äußerung gefunden in dem von Maria-Laach herausgegebenen Werk: „Die betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch. 1924." Das ganze Werk ist einheitlich nach dem Mysteriengedanken durchkomponiert; obwohl ein Prachtband mit über 500 Seiten in großem Format, ist schon jetzt in ihm oft von den kommenden Auflagen die Rede, so daß es offenbar das liturgische Buch für das katholische Volk werden soll, also der benediktinische Typus der Meßauffassung die Meßauffassung. Was ist das charakteristische Merkmal an ihr?

Das Material für die Darstellung ist noch sehr zerstreut. Viel bietet das eben erwähnte Volksbuch „Die betende Kirche". Aber für die wissenschaftliche Darstellung ist es doch nicht tief genug. Die beste zusammenhängende Grundlegung bietet die Eröffnungsrede bei der Tagung katholischer Akademiker in Ulm 1923, in der der Abt Ildefons Herwegen OSB. von Maria-Laach über das „Mysterium als die Seele katholischen Wesens" sprach. Sie ist veröffentlicht in dem Sammelband Lumen Christi (Der kath. Gedanke Bd. VIII) München 1924. Auf diese Rede geht auch der Aufsatz über „Wesen und Bedeutung der Liturgie" von A. Stock OSB. in dem Volksbuch „Die betende Kirche" zurück. Daneben kommt der IX. Band der Ecclesia orans in Betracht, Odo Casel OSB., Die Liturgie als Mysterienfeier. Bedeutsam ist ein Aufsatz von Ildefons Herwegen OSB. „Das Kunstprinzip der Liturgie", Paderborn 1916, sowie die Sammlung „Alte Quellen neuer Kraft" von demselben, Düsseldorf 1920. Diese Abhandlungen werden vorzüglich ergänzt durch eine Reihe von gelegentlichen Bemerkungen im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, insbesondere

die Auseinandersetzung von Odo Casel OSB. mit den „Opferanschauungen" Joseph Kramps S.J., Bd. IV (1924), S. 227 ff., sowie durch eine Diskussion zwischen Athanasius Wintersig OSB. und Erich Przywara S.J. in der Sonntagsbeilage der Augsburger Postzeitung (1923 Nr. 48—50, 1924 Nr. 4. 15—17) über „Polarität und Verklärung", „die letzte Frage der liturgischen Bewegung".

Das Schema für die benediktinische Auffassung der Liturgie als Mysterienhandlung bietet der Aufsatz von Ildefons Herwegen „Das Mysterium als die Seele katholischen Wesens".

Das innerste Wesen jeder echten Religion ist danach die Gottesverehrung, der Kult: lebendige Tat aus dem tiefsten Kern der Persönlichkeit aufsteigend hin zu Gott, Austausch mit Gott, den ganzen Menschen umfassende Hingabe an Gott. Daß dies auch der Grundton des Wesens Jesu, der Herzschlag seines Lebens gewesen ist, zeigt am klarsten das 6. Kapitel bei Johannes. Jesus begriff das von ihm verkündigte Himmelreich als Kultreligion. Danksagung, Wandlungsworte und Speise, alle drei den Wesensgehalt der Meßfeier kennzeichnend, sind auch die Grundelemente des Wunders der Brotvermehrung. Und der Wandel über das Meer bezeugt die für die Eucharistie so wichtige unumschränkte Herrschaft Jesu über die Körperwelt und über die Naturgesetze der Schwere und des Raumes. An beide Wunder anknüpfend bezeichnet sich Jesus als Brot des Lebens; wer davon ißt, wird in Ewigkeit leben. Dies Essen und Trinken ist aber nur in kultischer Form denkbar. Also knüpft Jesus den Erwerb der Vita aeterna an die Teilnahme am Kult. Der völlige Ernst, mit dem dies geschieht, zeigt sich auch in der Tatsache, daß die Verheißung der Eucharistie zur Scheidung führt: Joh. 6, 66. 70; 13, 30.

Die Feier der Eucharistie hat Jesus in die Hände der Kirche gelegt. Wer ist die Kirche? Unter Führung des Petrus

schreitet sie aus dem Coenaculum in die Welt; sie opfert und weidet wie Christus, tut Wunder wie er, in ihr erweitert sich Christus durch Hierarchie, Taufe und Eucharistie; alle ihre Glieder tun, was Christus tat; vom Vater kommend durch die Taufe, gehen sie zum Vater, täglich sterbend und auferstehend in der Eucharistie. So ist die Kirche in Wahrheit der mystisch fortlebende Christus.

Der mystische Christus ist aber derselbe wie der eucharistische, wenn auch in anderer Seinsart; nimmt man Symbol in dem Sinne, daß es wirklich ist, was es versinnbildet, so kann man sagen, daß der eucharistische Christus Symbol des mystischen ist.

In dem mystischen Leibe Christi, der Kirche, ist als seine Seele geborgen die heilige Eucharistie. In dieser Vereinigung und Durchdringung des mystischen und eucharistischen Christus besteht das christliche Mysterium. Dabei ist Mysterium im religionsgeschichtlichen Sinn zu fassen: es ist das Nachleben des göttlichen Lebens Christi in der von ihm gegründeten Gemeinschaft, der Kirche, dem einzelnen durch priesterliche Mittlerschaft auf dem Wege des Symbols übergeben. Das Mysterium des Abendmahles ist keine dogmatische Lehre oder Spekulation, sondern Handlung, actio. Die Messe ist das Tun des Herrn selbst. Der mystische Christus opfert, das Haupt mit den Gliedern. Beide sind in der Gemeinde vertreten, wie sie sich mit dem Priester als Haupt zum Opfer versammelt. Die Priester sind die Stellvertreter des Hauptes; mit dem Wort: „Tut dies zu meinem Andenken" ist das katholische Priestertum geschaffen worden. Neben diesem besonderen Priestertum steht das alle Gläubigen umfassende allgemeine. Alle nehmen am Opfer teil. Das war am deutlichsten in dem früher üblichen Opfergang: jeder brachte seine Gaben und legte sie auf den

Altar; dann empfing er sie als vergöttlichte Opferspeise aus der Hand des Priesters zurück. Der Kommunionempfang innerhalb der Opferfeier ist die eigentliche Teilnahme der Gläubigen an der Eucharistie. — Mysterium ist also Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen Vorgangs, eines göttlichen Lebensaktes.

Dieses Moment wird bedeutend gesteigert durch den Rahmen, das Kirchenjahr. Es ist selbst ein Mysterium; es gibt uns nicht Erinnerungstage, sondern Mitleben gegenwärtig gesetzter Erlösungstaten Christi. In ihm regiert das „Hodie": hodie Christus est natus; hodie super omnes coelos ascendisti. So ist in der Feier der Messe und an den Festen des Herrn nicht ein „Gedenken", sondern die wirkliche Erneuerung des Erlösungsgeheimnisses in der Gegenwart als Kern zu betrachten. Das Erlösungswerk wird jetzt in jeder Generation, in jedem Jahr, in jedem Gläubigen verwirklicht. Denn das Erlösungswerk des Gottmenschen war ein einziger, ewiger Akt des Logos, der sich in den verschiedenen Ereignissen am historischen Christus offenbarte. Ebenso wird er jetzt in der Mysterienhandlung des mystischen Christus wirkliche Gegenwart. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft sind in der gottmenschlichen verklärten Person Christi, die auf dem Altar gegenwärtig wird, eins. So ist das Mysterium der eigentliche Lebensgrund alles dessen, was christlich, was kirchlich und katholisch ist. Liturgie aber ist die Begehung des Mysteriums und seine Hinüberleitung in den Alltag.

Nach einer Anwendung des Mysterienbegriffes auf die Sakramente und Sakramentalien stellt sodann der zweite Teil der Rede fest, welche Wesenseigenart der Mysteriencharakter der kirchlichen Gemeinschaft sowie jedem einzelnen Gliede gibt.

Die Gemeinschaft erfährt durch das Mysterium ihre Lebenseinheit mit Christus. Alle Vergöttlichung und Heiligung geht vom Kult aus; alles übrige Wirken der Kirche ist Vorbereitung auf den Heiligungsakt oder dessen Ausströmen ins tägliche Leben. Aber auch der Organismus der Glieder mit dem Haupt beruht auf dem Mysterium. In ihm sind durch gemeinsames Tun Klerus und Laien, wenn auch mit verschiedener Tätigkeit, doch zu einer organischen Einheit verbunden. Weiter geht vom Mysterium der Strom der Weltdurchdringung aus. Es ist — schon als actio — allem Quietismus fern, es sucht das Leben auf; es ist weder welt- noch menschenflüchtig; es kennt, ergreift, beseelt und heiligt die Wirklichkeit. Es bewirkt die innere Verklärung des wirklichen Lebens. Jedem Beruf gibt es seine göttliche Weihe; der Caritas gibt es die Seele. Die soziale Frage findet ihre letzte Lösung in der Teilnahme am eucharistischen Opfermahl, bei dem alle am Tisch des einen Herrn Platz finden. Nicht zuletzt ist das Mysterium für die Kunst von größter Bedeutung.

Dem einzelnen gibt das Mysterium die frohe Überzeugung: Nicht ich bin es, der alles leisten muß; Christus schenkt sich mir. So steht das göttliche Tun unbedingt an erster Stelle. Die auf das Mysterium hingeordnete Seele wird theozentrisch, christozentrisch. Demut, Friede, Freude und Heroismus sind die Folgen. Das Leben nach der Liturgie stellt noch heute große Anforderungen, wie in ihrer Entstehungszeit. Es ist aber nicht so, wie sich moderne Frömmigkeit leicht zeigt, als rechne man damit, daß der größte Teil der Christen im Zustand der Sünde lebe, aus dem man sich durch die Beichte und angefügte Kommunion von Zeit zu Zeit erhebe. Die Liturgie stellt uns wirklich in die communio sanctorum. In der Postcommunio wiederholt sich immer die Bitte, daß sich die Teilnahme auswirke zur Vervollkommnung des sittlichen

Wandels und zu der ewigen Vereinigung mit Gott. Sie erwartet also von uns die Ausgestaltung der Taufgnade zur Heiligkeit.

So findet die Mysterienfrömmigkeit die Lösung der Frage einer rechten Stellung zu Gott und Welt in einem auch die Welt umformenden Gottesdienst. „Ihr ist die Einsamkeit nicht nur Atemholen zu neuer Arbeitsleistung, sondern ein Schweigen und Hinhorchen auf Gott, von dem sie sich der Welt zuwendet, um sie für Gott zu konsekrieren. Der liturgisch eingestellte Christ zieht Welt und Kultur in den Kreis des Göttlichen, dem er lebt, und heiligt so alles, was nicht widergöttlich ist und darum nicht konsekriert werden kann."

Typus reinster liturgischer Seelenhaltung ist der heilige Laurentius. Das Wort des sterbenden Märtyrers: „Gaudeo plane, quia hostia Christi effici merui" „ist der letzte und tiefste Ausdruck der Mysterienfrömmigkeit".

In diesen Gedankengängen sind die Grundbegriffe benediktinischer Meßauffassung enthalten. Sie werden im einzelnen durch die oben angeführte Literatur ergänzt.

Zunächst erhält der Begriff des Symbols eine genauere Darstellung, insbesondere durch Odo Casel. Die Idee der Gegenwärtigsetzung historischer Tatsachen führt notwendig zum Gebrauch des Symbols. (Jahrb. f. Lit. 1924, S. 228.) Symbol aber ist nicht Gleichnis, sondern im platonischen Sinn wesenhaftes Abbild eines Objektes aus einer höheren Daseinsform. Die Symbole sind „wirklichkeitsgeladen" (ib.). P. Hammenstede O.S.B. sagte in dem schon oben S. 45 erwähnten Vortrag, Symbol liegt dann vor, wenn eine irdische Sache oder ein Vorgang vom Göttlichen wie durch einen Schleier ergriffen werde. Diesen Symbolbegriff glaubt Casel auch im N. T. zu finden: Röm. 6, 5 erklärt er: „Wenn wir nämlich einge-

pflanzt worden sind in das Gleichnisbild seines Todes, (d. h.: das Mysteriensymbol seines Todes, das eben in dem Untergetaucht- und Begrabenwerden in der Taufe besteht), dann wird das für uns auch der Fall sein in bezug auf die Auferstehung (d. h. die Teilnahme an dem liturgischen Symbol des Todes verbürgt uns auch die Teilnahme an der Auferstehung)" (Jahrb. 1924, S. 211).

Weiter gibt Casel mit seinen reichen religionsgeschichtlichen Kenntnissen dem Mysterienbegriff mehr Klarheit. Er typisiert den Menschen in den prälogischen, primitiven Menschen und den logischen, modernen. Der moderne ist „Teilmensch", einseitig intellektualistisch und individualistisch gerichtet, seine Natürlichkeit und Unmittelbarkeit zerstört oder wenigstens verbildet, zumal in religiöser Hinsicht. Der primitive Mensch zeigt seine Religion vor allem in dem Ich als objektive Größe gegenüberstehendem und nun ganz als Liebesvereinigung aufgefaßten Kult (so noch Augustin). Der Kult ist hier realste Wirklichkeit, Lebensquelle. „Die Religionsgeschichte zeigt, daß der Kult des „primitiven" Menschen die Gegenwärtigsetzung der „Urheilstatsache" ist, auf der das religiöse Sein und Leben der Gemeinde beruht." Der Mensch ist so ἔνθεος, daß sein Tun ein göttliches Tun wird. Der Kult ist bei diesem Typ kein Sich-Erinnern an ehemalige Ereignisse, keine pia meditatio, sondern objektive Erfahrung gegenwärtiger Göttlichkeit und des Heiles. Die fein ausgebildete hellenistische religiöse Terminologie hat dafür den Ausdruck ἀνάμνησις (commemoratio). Faßt man das Wort als subjektives Sich-Erinnern, so versteht man es nicht aus seiner Umwelt heraus. Dieselbe Bedeutung hat das Wort im Einsetzungsbericht, sowie in der gesamten Patristik. Dieselbe Bedeutung wie ἀνάμνησις, also Wiederheraufführen der Urheilstatsache, hat μυστήριον. Es drückt nur noch mit aus, daß die Kultusobjekte nicht mehr das

öffentlich feiernde Volk, sondern streng abgesonderte Mysten sind. In diesem Sinne gebrauchten es z. B. Chrysostomos und Gregor der Große. Als eigentliche Heilstatsache nennt die Kirche schon frühzeitig Tod und Auferstehung, an anderen Stellen wird dazu noch Himmelfahrt und 2. Parusie gegenwärtig gesetzt. So ist die Messe das Mysterium des Erlösungswerkes Christi durch seinen Opfertod und seine Auferstehung. Freilich leidet Christus nicht mehr rein-real, sondern eben als der Verklärte mystisch-real (Jahrb. 1924, S. 227 ff.).

Den Begriff der Mysterienfeier der Messe faßt P. Hammenstede in seinem Hamburger Vortrag in die Worte: Sie ist nicht die Erneuerung, sondern die reale (allerdings mystisch-reale) Gegenwärtigsetzung der Erlösungstat, die in dem „Durchgang" des Herrn durch sein Volk bestand. In gleichem Sinn faßt Casel den tridentinischen Ausdruck repraesentatio als Wiedergegenwärtigsetzung und lehnt ausdrücklich „Erneuerung" ab (Jahrb. 1924, S. 221).

Noch deutlicher als in der oben wiedergegebenen Ulmer Rede formuliert Herwegen in der Erklärung zu den Einsetzungsworten (Die betende Kirche, S. 163): „Hier ist nur Gegenwart, und zwar Gegenwart Jesu Christi." „Die Ewigkeit neigt sich in die Zeit, und die Zeitlichkeit wird ins Ewige erhoben. Das Wesen des Mysteriums liegt eben in dem geheimnisvollen Vorgang, daß eine Begebenheit, die sich in geschichtlicher Vergangenheit vollzogen hat, sich wiederum in voller Wirklichkeit in der Gegenwart vollzieht."

Dem von Herwegen ausgesprochenen Gedanken, daß dies Meßmysterium Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Christi in eins setze, weil alles Akt des einen ewigen Logos sei, (Lum. Chr., S. 118) und weil in der zeitlosen Ewigkeit nur immerdauernde Gegenwart sei (Die betende Kirche, S. 165) gibt Casel die Fassung, die Liturgie sei eschatologisch. Er ver-

steht darunter, sie „zielt hin auf das Reich Christi im Himmel, das sich auf Erden durch das Mysterium der Liturgie vorbereitet". Eschatologisch nennt auch A. Wintersig den katholischen Kult, weil er „Vorwegnahme der ewigen Güter" ist (Jahrb. 1924, S. 196 und 200). Noch markanter tritt dieselbe Vorstellung in dem Aufsatz von Athanasius Wintersig über „Methodisches zur Erklärung von Meßformularen" (Jahrb. 1924, S. 135—152) in Erscheinung. Wintersig stellt fest, daß sich die Auslegung der einzelnen Stücke, auch der Perikopen, nach dem Kirchenjahr zu richten habe. So bedeute Matth. 22, 21 eine Aufforderung, sich von den Gütern der Welt freizumachen, weil uns „der Herr in der Parusie heimsuchen will, die in der Eucharistie ihre Vorverwirklichung erhält" (S. 143). In die Aufhebung der zeitlichen Begrenzung werden sogar alle Texte der Messe einbezogen: Am Quatember-Mittwoch des Advent wiederholt die Communio ein Wort aus der Epistel: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären. Das gilt zunächst Maria, „aber auch für uns hat dieses Mysterium der Menschwerdung Gottes seine Wirklichkeit. Auch wir empfangen in der Kommunion göttliches Leben, auf daß Christus in uns geboren werde. Wir, die um Maria versammelte Gemeinde, sind bei der eucharistischen Feier selbst Maria" (S. 144). — Daß parallel die Aufhebung der örtlichen Begrenzung geht, zeigt die Erörterung über den Statio-Vermerk vor manchen Messen. „Er soll darauf hinweisen, daß für die ganze zur Weltkirche ausgeweitete römische Gemeinde an solchen, meist bedeutenderen Tagen des heiligen Jahres der Kirche der Gottesdienst in einer der römischen Kirchen ist. Dorthin können wir nicht alle gehen. Darum vertritt unsere Pfarrkirche die betr. römische, so daß — geistig gesehen — doch nur ein Opfer in einer Kirche ist" (S. 143).

Einer besonderen Ergänzung bedarf noch der Begriff der Verklärung. Herwegen sagt: „Die christliche Religion will den Menschen zu einem Ebenbilde Jesu Christi machen, sie will ihn heiligen, vergeistigen, vergöttlichen, dem verklärten Christus den verklärten Christen entgegenführen. Die Liturgie dient somit im Sinne der Kirche der stufenweisen Verklärung der christlichen Seele" (Kunstprinzip S. 18). Die „Zuwendung der Erlösung" (Bet. Kirche S. 25), die das Mysterium gibt, ist die Verklärung. Sie ist eine deificatio (Hammenstede, Eccl. or. III, S. 76). Sie gehört so untrennbar zur Liturgie, daß diese „den Primat der Verklärung hält" (Augsb. Postz. 1923 Nr. 50/2), d. h. sie will „das ganze Alltagsleben des Christen aus der Kraft und dem Licht der liturgischen Feier heraus gestalten" (ib.). „Wenn der Liturgie ihr motorisches Element, die Verklärungstendenz, genommen wird, hat die liturgische Bewegung ihre geistesgeschichtliche Bedeutung verloren" (ib.).

Wie kommt die Verklärung zustande? Schon bei Herwegen (Mysterium als Seele) steht immer im Hintergrund der Gedanke an den alten Opfergang. Die Gaben werden zum Altar gebracht; dadurch, daß auf dem Altar der eucharistische Christus real wieder gegenwärtig handelt, also durch die Nähe des Christus, werden die Gaben „konsekriert". Casel weist darauf hin, daß schon in den außerchristlichen Mysterien die Verklärung durch ein solches Ergriffenwerden von der Gottheit zustande kommt. „Die Geweihten sollen nicht *μαθεῖν*, sondern *παθεῖν*, d. h. innerlich erfahren." „Die Weihen wollen nicht das Wissen vermehren, sondern der dunkeln Gefühle Gewalt mächtig wecken, steigern, und so den Menschen fortreißen und inniger überzeugen, als Verstandesgründe es vermöchten" (Eccl. or. IX, S. 18). Deshalb ist die Aufgabe des Gläubigen die „Hingabe". Gibt er sich dem eucharistischen

Christus hin, so geschieht die Verklärung. Die Seelenhaltung des die Eucharistie feiernden Christen ist: „Hier bin ich, mein Sein und Tun, mein Besitz und mein Werk, Opfergabe für die Wandlung des Mysteriums“ (Lum. Chr., S. 160). Diese Verklärung ist für die Kinder der Kirche Erlebnis. Es wird aber nicht durch das Gefühl vermittelt, sondern geschieht, unabhängig davon, ob es uns subjektiv bewußt wird. Es kommt nicht auf Gefühl an, sondern auf die intentio der Hingabe. Dann verklärt uns Christus. Das ist der opus-operatum-Charakter der Liturgie. (Hammenstede; Przywara in Augsb. Postz. 1924, 4/2.) Gerade durch diesen Charakter kommt das Wirken des Sakramentes ganz „aus der Fülle Christi“ trefflich zum Ausdruck (Jahrb. 1924, S. 200). Die Verklärung äußert sich darin, daß der Teilnehmer an der Mysterienfeier „verchristet“ wird. Hammenstede erläutert die Verklärung in seinem Hamburger Vortrag mit den starken Beispielen: „Wenn ein Eisenbahner früh die Messe besucht hat, dann rangiert nicht er den Wagen, sondern ‚Christus in ihm rangiert den Wagen‘. Wenn die Arbeiterfrau in der Messe war, dann bereitet nicht sie das Frühstück für ihren Mann, sondern ‚Christus tut es in ihr‘. Das ist nicht so zu verstehen, „als ob“ Christus es täte, sondern Christus tut es wirklich. Das liturgische Erlebnis besteht also „im innersten Wesen“ in einem Passiv, in einem „sich Gott erschließen“.“

Die Verklärung als das der Liturgie innewohnende Prinzip — sie ist das Kunst- d. h. Gestaltungsprinzip der Liturgie — trägt immer extensiven Charakter. Liturgie ist der Gottesdienst, der die Welt nicht nur umformen kann, sondern will. Auf der Tagung der katholischen Akademiker im Frühjahr 1925 in Essen bezeichnete Abt Ildefons Herwegen als die große Aufgabe der Katholiken, dem Willen der Liturgie gemäß die soziale Frage durch die consecratio mundi zu

lösen. Die Stellung des Katholiken zur Welt ist nicht weltabgewandte Versenkung, sondern „Einbeziehung derselben in das Mysterium, Konsekration der Welt“ (Jahrb. 1924, S. 202). Hammenstede dehnte die Konsekration in einer an Rittelmeyers „Welterneuerung“ erinnernden Weise auch auf das Dingliche aus: Der Hafenarbeiter, der vor der Arbeit am Mysterium teilnahm, „hebt das Schiffstau in eine höhere Sphäre“, er „teilt ihm den Verklärungscharakter mit“, er „konsekriert es“. Wie sehr die Verklärung von Menschen und Dingen durcheinandergeht, zeigen auch zwei Beispiele von „Segnungsgebeten“ aus „Die betende Kirche“ S. 463f.

„Segnung eines Kalkofens.

Allmächtiger, ewiger Gott! Von dir geht alles Geschaffene aus, und deine Güte hat es in ganz wunderbarer Weise auf den Dienst des Menschen hingeordnet. Du hast einst deinen Altar, der aus Steinen aufgebaut war, mit Kalk zeichnen lassen, damit das Andenken an deine Gebote, die du bei der zweiten Gesetzgebung (Deuteronomium) den Deinen eingeschärft hast, erhalten bliebe: Wir bitten dich demütig: Segne diesen Ofen, verjage weit von ihm alle Schlauheit teuflischen Truges, mache ihn ergiebig und haltbar, damit deine Diener, die mit Hilfe des Feuers ihre Tätigkeit an ihm ausüben, brauchbaren Kalk von deiner Güte empfangen. Gleichzeitig mögen sie wachsen in deiner heilig machenden Gnade!“

„Segnung einer neuen Eisenbahn.

Allmächtiger, ewiger Gott! Du hast alle Elemente dir zur Ehre und dem Menschen zum Nutzen geschaffen: Segne, wir bitten dich, diese Eisenbahn und die dazu gehörigen Einrichtungen und schütze sie allezeit durch deine gütige Vorsehung! Wenn deine Diener schnell ihres Weges fahren, lasse sie im Geleise deines Gesetzes bleiben, den Weg deiner Gebote laufen und glücklich im himmlischen Vaterlande ankommen! Sei

gnädig, Herr Gott, unsern Bitten und segne diese Wagen mit deiner rechten Hand! Gib ihnen deinen heiligen Engel bei, daß er alle, die darin fahren, allezeit beschütze und vor allen Gefahren bewahre. Du hast dem Äthiopier, als er auf seinem Wagen saß und die Heilige Schrift las, durch deinen Diakon Philippus Glauben und Gnade zugeschickt: So zeige deinen Dienern den Weg des Heiles, laß sie, von deiner Gnade getragen, allzeit auf gute Werke bedacht sein und nach allen Wechselfällen des Lebens zur ewigen Freude gelangen!" —

„Es mag an diesen wenigen Beispielen genug sein. Wo gläubiger Sinn darum bittet, findet die Kirche stets ein Wort der Erbauung und des Segens, auch für Telegraph, Aeroplan und Auto."

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Liturgie in der Auffassung der Benediktiner wesentlich Verklärungsmittel ist, damit also ganz der caritas angehört.

Daneben wird von ihnen die Liturgie jedoch nicht nur nach der sakramentalen Seite gewertet, sondern auch im Guardinischen Sinne nach der „natürlichen". Guardinis Arbeit ist allerdings ein untergeordneter Teil in dem Gesamtbild benediktinischer Meßauffassung. Die Erziehung durch die natürliche Seite drückt A. Stock in „Die betende Kirche" aus (S. 27). Die Darlegung ist freilich, an Guardini gemessen, dürftig genug; die erzieherische Arbeit der Liturgie wird hier wesentlich in der Schulung zu „vornehmen Denk- und Umgangsformen"[1]) gesehen. Etwas mehr gibt Herwegen (ib. S. 152), wenn er die Vormesse als die Erzieherin aus der Vielheit zur Einheit auslegt. Aber die Stärke der Benediktiner

[1]) Vgl. unten S. 92.

ist diese Seite der Liturgie nirgend; ihre Kraft, das Zentrum ihres Denkens ist die Mysterienliturgie.

Mit welcher bewußten Ausschließlichkeit die Benediktiner die Mysterienliturgie in den Mittelpunkt der Frömmigkeit stellen, hat die Debatte zwischen Athanasius Wintersig O.S.B. und Erich Przywara S.J. ans Licht gebracht. Es geht dabei „um die letzte Idee der liturgischen Bewegung", wie von beiden Seiten anerkannt wird. (Augsb. Postz. 1924 Nr. 4/2 und Jahrb. 1924 S. 198). Die Frage ist: „Soll liturgische Seelenhaltung auf einen einzigen subjektiven Typus eingeschränkt werden, also hier den der Verklärung, oder ist sie so weit zu fassen wie „kirchliche Seelenhaltung", so daß in ihrer Spannungsweite alle Individualitäten sich entfalten können?" (Prz. ib.). Przywara stellt fest, daß die benediktinische Auffassung der Liturgie nur den einen Pol der „Verklärung" betone, der die Wirklichkeit und Werte Gottes in sich faßt: das „Sein", die „Seligkeit", den „Besitz". Katholisch aber sei es, auch den andern Pol mit aller Schärfe zu betonen, der das spezifisch Menschliche aufweist: das „Werden", das „Erringen", das vor allem im Leid seine Erscheinungsform hat. Katholisch sei die Polarität von Leid und Verklärung, nicht das Aufgehenlassen des Leides in der Verklärung. Die Einheit beider sei nur möglich als „Erringungseinheit" im Subjekt. Göttliches Ethos sei nicht die „alte platonische Flucht aus dem Weltwirrwarr in die selige Verklärungshöhe, sondern die Durchheiligung des konkreten realen Menschen mit seinen gottgewollten Gegensätzlichkeiten. Das und nichts anderes ist das Ethos der Polarität, das zur Diskussion stand" (ib. S. 414). P. Athanasius verteidigt gegen den Angriff die Einpoligkeit der liturgischen Bewegung (ib. 1925 Nr. 15—17). Nach ihm muß man zunächst festhalten — was zumeist übersehen wird — daß „Verklärung" immer ein Noch-nicht-Verklärtes voraussetzte, also

etwas Gegensätzliches. Das Leid aber enthält immer schon keimhaft die Verklärung. Denn als Christ, als „alter Christus", habe ich gewissen Anteil an der Natur des leidensunfähigen Gottes. Christus leidet in mir, qui mortem moriendo destruxit. Diesem Sieg sind wir durch die Taufe einbeschlossen, weshalb wir das Leid seinsmäßig schon überwunden haben. In diesem Sinne ist der Primat der Verklärung unbedingt zu halten, und Liturgie wirklich der kirchliche Weg[1]) (Jahrb. 1924 S. 194).

2. Das Christusbild.

Die eben geschilderten drei Typen der liturgischen Bewegung kehren in ihrer Eigenart auch in den einzelnen weiteren Momenten wieder, die als charakteristisch für das Neue in der Bewegung noch darzustellen sind. In bezug auf das Christusbild steht Kramp so weit mit den Benediktinern zusammen, daß sich eine besondere Darstellung neben ihnen erübrigt, während Guardini seine eignen Wege geht.

Auch für Guardini ist Christus der Verklärte. Aber seiner Grundidee entsprechend ist ihm der Verklärte nicht so sehr der Verklärende, sondern das Vorbild, das Ziel der liturgischen Erziehung. Er ist der „Urtypus des wesensgerechten Menschen" (Lit. Bildg. S. 75).

Viel reicher und entwickelter ist das Christusbild der Benediktiner. Ihnen ist Christus der Verklärte, der in der Parusie als der Gottkaiser kommt.

Ildefons Herwegen weist darauf hin, daß die Liturgie nicht am historischen Christus anknüpfe. Sie „überträgt vielmehr die lebensvollen Züge des historischen Christus aus der Zufälligkeit der Landschaft auf den Goldgrund der Ewigkeit.

[1]) Zur Beurteilung der Diskussion vgl. unten S. 176f.

Es (sc. das Christusbild der Lit.) hat darum nichts gemein mit dem Typus des Proletariers im 20. Jahrhundert, mit dem Revolutionär oder dem religiösen Schwärmer, als den man heute Christus so gern darzustellen versucht" (Lum. Chr. S. 25).

Das liturgische Heilandsbild ist also das des Verklärten. Aber in dem Verklärten faßt sich das ganze Erlösungswerk zusammen. In der Eucharistiefeier erinnern nicht nur das Gedächtnis der Gläubigen, sondern auch die getrennten Gestalten von Leib und Blut in den Elementen und die dabei gesprochenen Worte trotz des mystischen Schleiers deutlich genug an den Tod Jesu. „So wird die Eucharistiefeier zum Gedächtnis des gesamten Erlösungswerkes; die Menschwerdung, das Leiden, die Auferstehung, die Glorie des Gottmenschen ist Gegenstand der Gedenkfeier" (Eccl. or. IX S. 63). „In ihrem Mittelpunkt steht Jesus Christus nicht so sehr als geschichtliche Erscheinung denn als Herr und Fürst der ganzen Heilsgeschichte" (ib. S. 64). Ein besonderer Höhepunkt der Liturgie ist deshalb das Osterfest.

Indessen ist die Fassung bedeutungsvoll, die dem Begriff des Verklärten gegeben wird. Sie tritt in Erscheinung in dem Verhältnis von Leid, besonders Jesu Leiden, und Verklärung. Casel wendet sich gegen die Erklärung P. Bihlmeyers O.S.B. im neuen „Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch", daß der Ostergedanke zwei Geheimnisse umschlösse: das Geheimnis des schmerzvollen Leidens des Erlösers und das Geheimnis seiner siegreichen Auferstehung (S. XIII). Casel macht geltend, daß es nur ein Paschamysterium gebe, nämlich das „Hindurchgehen" des Heilandes durch das Leiden zur Auferstehung (Jahrb. 1924, S. 210). Darin zeigt sich ein durchgehender Zug in der Auffassung des Verklärten: der Akzent liegt völlig im Transhistorischen; die Realität des Leidens Jesu

ist gering gewertet. Auch Hammenstede gebrauchte in seinem Hamburger Vortrag das Wort vom „Durchgang Jesu durch sein Volk", das die reale persönliche Verflechtung Jesu in sein Volk und damit sein Leiden abschwächt. „Leiden und Sterben wertet die Liturgie als Durchgang." Besonders deutlich tritt diese geringere Wertung des Leidens Jesu zugunsten der Verklärung in der Diskussion zwischen Przywara und Wintersig heraus. Das Leiden ist kein Gegensatz zur Verklärung, sondern bietet vielmehr den Anknüpfungspunkt zur Verklärung. Es hat seinen Sinn nur darin, daß es zur Auferstehung führen soll (50/2). Deshalb ist auch „Karfreitag kein Tag allein voll Leid und Tod, sondern auch durchsonnt von lebendiger Verklärung" (48/3). Den stärksten Ausdruck formuliert Wintersig in seiner Erwiderung auf Przywara (17/2): „Die liturgische Bewegung ist ... aus dem Willen zum göttlichen Leben geboren, so wie es in Christus als dem verklärten Gekreuzigten, besser gekreuzigt gewesenen Verklärten, lebt."

Das Bild des Verklärten ist näher zu bestimmen als das des Christus der Parusie. Casel nannte in diesem Sinn die Liturgie eschatologisch. Auch dem mehrfach erwähnten Gedanken, daß die Mysterienliturgie eine Vorverwirklichung der Parusie sei, liegt dasselbe Christusbild zugrunde. Besonders klar prägt das Parusiebild Wintersig O.S.B. in der Augsb. Postz. 1923 (48/3). Er zeigt, daß das Kirchenjahr, das nach einem Wort A. Stocks O.S.B. „wie ein kostbarer Ring das Juwel der Eucharistie umschließt", in allen Phasen einheitlich vom Parusiegedanken beherrscht ist. Mit ihm knüpft die Kirche ein Kirchenjahr an das andere. Der Übergang ist nicht abrupt, sondern die Parusiestimmung der letzten Sonntage nach Pfingsten nimmt Advent auf. Diesen löst der Epiphanienkreis ab, und „erste und zweite Ankunft,

Epiphanie und Parusie fließen heute in eins zusammen, in die Schau jener letzten Wirklichkeit vom Heilandkommen Gottes". In der Fastenzeit treten wir zwar mit Christus den Weg in sein Leiden an, aber doch voller Freude, weil die Osterauferstehung winkt. Seit der Himmelfahrt „bleibt der Kirche Sehnsuchtsblick zum Himmel gewandt". Pfingsten und die folgenden Sonntage sind die Vorerfüllung dessen, was die seit Himmelfahrt innig ersehnte Parusie bringen soll. Das liturgische Christusbild ist also der Christus der Parusie.

Damit hängt eng ein anderes Moment zusammen. Der liturgische Heiland ist der Christus der Glorie. Die Vorstellung entspricht genau der *Κύριος*-Vorstellung, die das Christentum von der Spätantike übernahm. Unter Epiphanie versteht Wintersig „mit der alten hellenistischen Christenheit das machtvolle, gottkaiserliche Erscheinen des Heilandes auf Erden" (48/3). „Weihnachten ist in der Liturgie kein Krippenidyll . . ., sondern ein Königsfest." (ib.) „Das Christusbild der Liturgie prägt die Züge des Heilandes und Gottkaisers besonders aus" (50/2). Hammenstede faßt von dieser Vorstellung aus das *Κύριε ἐλέισον* „nicht als Sündenruf, sondern als Preis des *Κύριος*". Weil ein *Κύριος* herrscht, sind die zur Eucharistiefeier bestimmten Kirchen so reich mit Gold und anderen Kostbarkeiten geschmückt.

„Im Mittelpunkt des Mosaik thront in der Glorie seiner überirdischen Herrlichkeit Jesus Christus, der Gottessohn. Die Rechte ist im Gestus des Lehrers ausgestreckt, die Linke trägt das Buch mit der Inschrift: Ego sum via, veritas et vita. Das ist nicht das Antlitz des Meisters, wie er lehrend und tröstend bei Martha und Maria einkehrt. Das ist nicht der Blick, den der Mann der Schmerzen unter dem Kreuze den Frauen von Jerusalem zuwandte. Das sind nicht die Züge des gütigen

Kinderfreundes. Von all dem liegt etwas in dem Angesicht, das auf uns herabblickt, aber es ist mehr, es ist das unaussprechlich vornehme, durch den Adel seiner göttlichen Natur über allen menschlichen Ausdruck erhabene Antlitz des Herrn und des Vollenders dieser Welt, des Weltenrichters und Weltenkönigs: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. ... Der Thron an der Evangelienseite, das mit Perlmutter geschmückte Gestühl für die Priester, die grünen, golddurchwirkten Teppiche an den Wänden: alles verstärkt den Eindruck, daß hier ein König zeltet" (Eccl. or. III, S. 33f.).

Das Bild des *Κύριος Χριστός* ist so stark in der liturgischen Bewegung, daß das des Hohenpriesters fast ganz zurücktritt. Dieses erscheint nur dort, wo von dem Subjekt der Meßfeier die Rede ist.

3. Das Subjekt der Meßfeier.

Für den Laien tritt das Neue in der liturgischen Bewegung nach außen hin am stärksten darin in Erscheinung, daß die Gläubigen weit mehr zur Teilnahme herangezogen werden als früher.

Schon in den Dekreten über die liturgische Musik von 1903 (vgl. S. 40) bahnte sich diese Linie an. Einen besonders volkstümlich gewordenen Ausdruck hat ihr Pius X. in dem Wort gegeben: ihr sollt die Messe beten, nicht in der Messe beten. Gemäß dieser Mahnung „werden die Seelsorger voll Verständnis für das Wertvolle in der liturgischen Bewegung unserer Tage die Gläubigen anleiten, möglichst den Gebeten des Priesters am Altar sich anzuschließen," beschloß die Kölner Diözesansynode 1922 (mitgeteilt von Kramp, Eucharistia S. 111). Daß selbst die Sing- oder Chormesse, in der die Gläubigen besonders beteiligt sind, die Billigung Roms

findet, zeigt C. Callewaert in „La vie diocesaine“ (Mecheln) Juli 1924. Er weist hin auf Kam. 279 des 4. Provinzialkonzils von Mecheln: Ut sensim sine sensu ille collectivus vereque christianus spiritus in mentibus fidelium instilletur, et participatio illa activa quam optant pontificalia documenta praeparetur, laudanda est praxis saltem in institutis iuventutis religiosisque domibus, iuxta quam Missae adstantes acolythis respondentibus uno ore associentur. Die Beschlüsse des Konzils wurden durch Römisches Dekret vom 16. Nov. 1922 gutgeheißen (ib. 1924 S. 235). Die Beteiligung der Gläubigen an der Messe geschieht also unter Billigung und auf Wunsch der Behörde.

Als Subjekt der Meßfeier werden also in weit höherem Maß als bei Thalhofer die Gläubigen betrachtet. Das Volk soll „nicht allein beiwohnen, sondern mitbeten und mitopfern“ (Bihlmeyer, Oremus S. 6).

Der Gedanke der Anteilnahme der Gläubigen wird überal vertreten. Sehr oft äußert sich darin die Auffassung der Meßliturgie als caritas. Früher war die Messe Tat der Priester für das Volk — vgl. die Fassung der *λειτουργία* bei Thalhofer oben S. 30 — jetzt ist sie Tat des Volkes. Ildefons Herwegen erklärt, „die Verklärung, die in der Liturgie sichtbar wird, ist für die Kinder der Kirche Erlebnis“. (Kunstpr. S. 47), und zwar durch ihre persönliche actio; Hammenstedes Erörterungen im III. Bändchen der Ecclesia orans bauen sich darauf auf, den Messebesuchern durch innere Teilnahme den Besuch zum Erlebnis zu machen. In Hamburg verwarf er die private Erbauung während der Messe mit der Begründung, wir machten damit Gott unmöglich, in uns zu wirken.

Oft wird die Teilnahme an der Messe als ein Mitspielen der Gläubigen geschildert. „Das ist das erhabene Drama, das Christus und seine Gläubigen in der Eucharistiefeier auf-

führen ... Jeder Teilnehmer der eucharistischen Feier ist ein Mitspieler des Protagonisten Christus, ja er vertritt bis zu einem gewissen Grade dessen Person selber" (Eccl. or. IX, S. 65). „Die Gläubigen führen also mit ihm ein heiliges gnadenbringendes Drama auf. Freilich ist dies kein naturalistisch bewegtes Schauspiel" (ib. S. 64).[1])

Besonders tritt die Betonung des Laienelementes in der neuen Fassung des Verhältnisses von Priester und Volk hervor. „Wenngleich nur mit und durch den Priester, bringen doch auch die teilnehmenden Gläubigen stets das heilige Meßopfer wahrhaft dar ... Darum ist auch der Anschluß der Gläubigen an die Meinung und Gebete des Priesters beim Meßopfer so angemessen, natürlich und fruchtbar" (Bihlmeyer, Oremus S. 6). Die Gläubigen haben das „allgemeine Priestertum"; Ausdruck dafür ist ihre Teilnahme an der Messe. Doch ist neben dem allgemeinen noch ein besonderes Priestertum nötig: wegen der Heiligkeit Gottes müssen mittlerische Personen da sein (Die betende Kirche S. 20f.). Kramp faßt denselben Gedanken so, daß er ein „eigentlich mittlerisches Priestertum im Sinn anderer Religionen" ablehnt; nicht der Priester ist Mittler, sondern Christus. Mit ihm nehmen alle Kinder der Gnade an seinem Priestertum teil. „Was den kirchlichen Priester vor anderen auszeichnet, ist die engere Verbindung mit dem Priestertum Christi, kraft deren er die Vollmacht hat, äußere Zeichen zu setzen, an deren Vollziehung Christus die Spendung der inneren Gnade geknüpft hat" (Euch. S. 37). Sucht so Kramp in etwas gewagter Gedankenführung den Unterschied zwischen allgemeinem und

---

[1]) Die Fassung „Liturgie als Spiel" bei Guardini (Eccl. or. I, 56 ff.) berücksichtigt nicht das mystisch-dramatische, sondern ein ästhetisches Moment, das „nicht zweckhafte Sich-ausströmen vor Gott." Spiel als ludus, nicht als actio.

besonderem Priestertum als Gradunterschied darzustellen, so hält Ildefons Herwegen zwar an dem qualitativen Unterschied zwischen Gläubigen und Priestern fest, fordert aber: „Die geistige Kluft zwischen Priester und Volk muß unbedingt überbrückt werden." „Alle müssen gemeinsam mit Herz und Mund ... das große Geheimnis mit dem Priester feiern" (Die bet. Kirche S. 141). An anderer Stelle fordert Kramp von dem Messe lesenden Priester, daß er auf die mitbetenden Gläubigen Rücksicht nimmt (Euch. S. 119). Bei Guardini klingt sogar einmal die von Thalhofer sehr energisch abgelehnte Formulierung an, daß der Priester den Kultus „leitet" (Eccl. or. I, S. 4). Auch der große Anteil, den man jetzt bei der Entstehung der Liturgie der Gemeinde zuweist (siehe unten Abschn. 6), kennzeichnet, wie hoch die Gläubigen als Subjekt der Messe gelten.

Dieser Umschwung hängt eng zusammen mit dem neuen Verständnis des Gedankens vom Corpus Christi mysticum. Liturgie ist das Beten der Kirche; die Kirche aber ist der mystische Christus. „Die Kirche" ist „in den Seelen erwacht" (Guardini). „Nicht der einzelne ist Träger des liturgischen Handelns und Betens." „Die Gläubigen sind vielmehr durch einen wirklichen gemeinsamen Lebensgrund verbunden. Das ist der wirkliche Christus; ... wir sind „sein Leib", „Corpus Christi mysticum". „Der Gläubige — wenn anders er die Liturgie in lebendiger Weise mitfeiern will — muß sich bewußt sein, daß er als Glied der Kirche, und die Kirche in ihm betet und handelt; er muß sich mit allen andern Gläubigen in dieser höheren Einheit eins wissen und mit ihnen eins sein wollen" (Eccl. or. I, S. 26f.). Dieser Gedanke vom Corpus Christi mysticum tritt unendlich häufig auf. Nach ihm ist also das Subjekt der Liturgie der mystische Christus, Haupt und Glieder. Eine besonders deutliche Fassung findet sich bei Casel Eccl. or. IX, S. 64:

„Der Herr vollzieht immer wieder ... sein Opfer. Die Gläubigen aber vereinigen sich geistig aufs innigste mit dem Tun ihres Heilandes und Herrn; sie opfern sich mit ihm und durch ihn und eignen sich die von Christus objektiv vollzogene Erlösung an; ...sie leiden mit ihm, stehen mit ihm auf, werden mit ihm verklärt und treten ein in sein himmlisches Sein."

Im Corpus Christi mysticum werden sich die Gläubigen der Subjektseinheit mit allen Gliedern des Leibes bewußt. Das liturgische „Wir" „dehnt sich über die Schranken des ... Raumes hinaus und umfaßt alle Gläubigen auf der ganzen Erde" (Eccl. or. I, S. 24). „Die hl. Messe eint auf ihrem unabsehbaren Gesichtsfelde den gottinnigen Lebensstrom von Seelen der neuesten Tage und die Erinnerung an die Morgenzeit der Menschengeschichte (sc. Kain und Abel)" (Bihlmeyer Oremus S. 3). Über die Schranken der Zeit greift sie ebenfalls hinweg, insofern sich „die auf Erden betende Gemeinschaft auch mit den Vollendeten eins weiß, ... die in der Ewigkeit stehen" (Guardini). Der sächsische Bischof Schreiber sagte bei der Einweihung der Akademiker-Gedächtniskirche in Leipzig, daß, so oft hier die heilige Messe gefeiert werde, auch die Akademikerseelen im Läuterungsort Linderung ihrer Qualen verspüren würden, während die Vollendeten im Himmel Schauer der Wonne empfinden würden. Bei den Benediktinern führt dieses Bewußtsein der Subjektseinheit sogar zur Identifizierung mit anderen Gliedern des Corpus Christi mysticum, besonders mit den Heiligen, so bei den Stationsvermerken, vgl. S. 70 oben (Jahrb. 1924 S. 144) sowie bei den Erklärungen der Perikopen.

Eine eigenartige Bezeichnung gibt Ildefons Herwegen dem Gedanken des Corpus Christi mysticum inbezug auf Liturgie und Kunst. Er nennt sie „christozentrisch". Der Ausdruck tritt zuerst auf in den Erörterungen über die Neu-

orientierung der katholischen Kunst. Ildefons Herwegen stellte in einem Aufsatz „Gedanken über kirchliche Kunst" (Jahrb. der kath. Akademiker 1923 S. 17) den Satz auf: „Die moderne kirchliche Kunst muß darauf verzichten, egozentrisch zu sein, sie muß christozentrisch werden." van Acken veröffentlichte eine Studie über „Christozentrische Kirchenkunst". Der Ausdruck spielt seitdem eine Rolle in der Aussprache über Musik und bildende Kunst. Herwegen erläutert ihn in einer Anmerkung in Lumen Christi 1924, S. 143ff. Danach steht christozentrisch im Gegensatz zu egozentrisch bezw. anthropozentrisch. Die Liturgie „spricht nicht zuerst und nicht zumeist den Menschen in seinem eigenen Leiden und Ringen, Wünschen und Fühlen aus . . ., sondern sie ist der Ausdruck des Lebens und Erlebens der kirchlichen Gemeinschaft als des mystischen Christus. In diesem Sinn . . . ist die Liturgie christozentrisch." Noch klarer zeigt Herwegen den Inhalt der Formel in bezug auf den Künstler: „Christozentrische Kunst fordert, daß sie frei ist von Nebenabsichten epideiktischer Art, ferner frei auch von Nebenabsichten persönlich-individualistischer Art. Sie darf nicht das Nur-Persönliche aussprechen wollen, sondern muß „aus der Gemeinschaft, aus der Kirche, als dem mystischen Christus heraus" schaffen. „Wenn in der Seele des Künstlers die Kirche lebt, also der mystische Christus, und er dieses Seele-Kirche-Leben ausspricht, dann darf man seine Musik christozentrisch nennen." An anderer Stelle steht „von Herzen kirchlich". Christozentrisch ist also nicht wie im protestantischen Sprachgebrauche objektiv, sondern subjektiv verstanden und bedeutet in der Lebensverbundenheit mit dem mystischen Christus stehend, kirchlich.

Eine besondere Form hat sich die Teilnahme der Gläubigen geschaffen in der Chor- oder Singmesse, missa recitata. Die Literatur darüber ist noch sehr spärlich. Über

die deutsche Chormesse unterrichtet gut das in der Reihe der „Liturgischen Volksbüchlein" bei Herder 1924 erschienene VIII. Bändchen, von Athanasius Wintersig OSB. verfaßt. Der oben S. 80 erwähnte Beschluß der Kölner Diözesansynode 1922 ist ihm als Motto vorangestellt. Die Chormesse wird als ein Mittelding zwischen Privatmesse und Hochamt dargestellt. „Die Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse zu gestalten, sie dadurch der idealen Meßfeier des Hochamtes anzugliedern — nicht um das Hochamt zu ersetzen oder zu verdrängen, sondern um zu ihm zu führen —, das ist Sinn und Wesen der Chormesse" (S. 4). Die Gemeinschaft übernimmt dabei die Rolle des Chores und der Meßdiener, „die ja nur ihre Vertreter sind". Alles, was der Chor singt und die Meßdiener sagen, wird von den Teilnehmern im Chore gesprochen. Da dies alles „wie aus einem Munde kommen muß" und auch die Riten von der Gemeinde gleichzeitig ausgeführt werden müssen, ist einerseits genau auf das Stichwort des Priesters und auf den Nachbar zu achten, andererseits „all das bei Neueinführung der Chormesse wohl nicht ohne vorherige Übung zu erreichen". (S. 10) Nach Möglichkeit soll die Chormesse an einem Altar gefeiert werden, wo der Priester, hinter ihm stehend, mit dem Gesicht zum Volk lesen muß (S. 11). Schwierigkeiten bereiten die Wechselstücke. Sind alle Teilnehmer der lateinischen Sprache mächtig oder im Besitz eines Laienmeßbuches, so folgen sie dem lauten Lesen des Priesters. Andernfalls tritt ein Vorbeter als Vermittler ein; der Priester liest laut das Oremus und die Schlußformel und muß sich mit dem Vorbeter über das Zeitmaß einigen. Die Gemeinde antwortet dann dem Priester mit Amen. Die Stücke, die beim Hochamt vom Chor vorgetragen werden, können auch, falls es in würdiger Weise möglich ist, in der Chormesse von der Gemeinde übernommen werden. Von den feststehenden

Teilen der Messe „werde überhaupt nichts deutsch gebetet".

Vielfach ist mit der Einführung der Chormesse die Wiederbelebung des Opferganges (vgl. o. S. 71) verbunden. Er soll zur Opfergesinnung verhelfen. Er macht die noch jetzt bei Begräbnissen und anderen Anlässen übliche Geldspende am Altar „wieder in ursprünglichem Sinne zu einer Darbringung des Brotes für das heilige Meßopfer. Die Gabe ist dabei Symbol des Opfernden. Unser Opfer ist die Hingabe unser selbst, aber eingeschlossen in die Selbsthingabe Christi, durch die unsere eigene Hingabe in der Messe erst Wert vor Gott bekommt" (S. 6). Die Form des Opferganges kann in der Weise begangen werden, daß ein Meßdiener nach dem Offertorium an der Kommunionbank ein Körbchen mit Hostien bereithält, von denen jeder Gläubige eine nimmt und sie einem zweiten Meßdiener auf eine Schale legt. Der zelebrierende Priester nimmt sie von ihm in Empfang, und legt sie auf eine Patene. Beim Suscipe, sancte Pater erhebt der Priester nur die eigene Patene mit der einen für sich bestimmten Hostie, dehnt aber die Intention auf die von den Gläubigen geopferten Hostien aus (S. 15).

Die Chormesse wird auch empfohlen, weil sie den Kommunionempfang erleichtert. (S. 5) Ildefons Herwegen bezeichnet den Kommunionempfang als „die eigentliche Teilnahme des Volkes am Mysterium" (Lum. Chr. S. 115).

Nach Wintersig ist die Chormesse zuerst in Rom und in Belgien gefeiert worden (S. 3).

Romano Guardini gab schon 1920 eine deutsche „Meßandacht" heraus.

Mit der neuen Erfassung des Gedankens vom Corpus Christi mysticum geht praktisch Hand in Hand eine neue Betonung der Pfarrei als Mittelpunkt der Eucharistie-

feier. Hammenstede gibt dem Ausdruck, indem er zugleich die rein verwaltungsmäßige Stellung des Bischofs nach der priesterlichen Seite verinnerlicht. „Wie tritt nun das Reich Gottes dem einzelnen Gläubigen greifbar gegenüber? Wenn er in unmittelbare Fühlung mit seiner Kirche treten will, sollte er sich seiner Pfarrei und Diözese zuwenden. Diesen beiden gehört unsere nächste Liebe; sie sind für uns in Wahrheit jede in ihrer Art, der mystische Leib Christi. Übersehen wir doch nie die wundervolle Einheit, die uns dort gegeben ist: ich meine, die Einheit zwischen dem heiligen Opfer, das auf dem Pfarraltare gefeiert wird, dem Pfarrpriester, der es darbringt, und der Pfarrgemeinde, die daran teilnimmt. Ein und derselbe ist es, der sich in allen dreien betätigt: Christus Jesus, der Geopferte, der in seinem Priester Opfernde und der in und mit seiner Gemeinde Betende und Dankende. Dem Pfarrer zunächst steht der Bischof, in dessen Namen er ja handelt. Und deshalb gibt uns die Liturgie die ehrfuchtsvolle Liebe zu ihm ins Herz. Er soll für uns in erster Linie nicht die Spitze der Diözesanverwaltung, sondern der „Oberhirt", der große Mystagoge, der sacerdos magnus sein, der als Christi Stellvertreter uns zum ewigen Leben führt" (Eccl. or. III, S. 90). In ähnlicher Weise betont „Die betende Kirche" die Pfarrei als Mittelpunkt der eucharistischen Gemeinschaft, die die Vertretung der Gesamtkirche bilde (S. 24f.). Auch Guardini weist mehrfach darauf hin, daß der Kirchengedanke nicht „bei aller Universalität individualistisch" sein darf, sondern „diese Kirche ist lebendig gegeben in Bistum und Gemeinde" (Lit. Bildg. S. 59). Da „sollen wir sie bejahen, lieben und in ihr schaffen ... Hier ist für uns „Kirche". Freilich nicht abgespalten, nicht irgendwie autonom, sondern unsere Gemeindehaltung, unser Sein im Bistum ist organisch ausgeweitet und eingegliedert in die Gesamtkirche" (ib. S. 50). — In die gleiche

Linie gehört auch der Vorschlag von Rouet de Journel S.J., zur Einführung des Gregorianischen Chorals in den Gemeinden Kerntruppen von Männern und Frauen zu bilden, die man unter die Gläubigen verteilt (Jahrb. 1924, Lit. Ber. Nr. 531).

4. Das Renaissancemoment.

Heinrich Hermelink nennt in seinem Heft „Kath. und Prot. in der Gegenwart" als ein Merkmal der liturgischen Bewegung ein „Renaissancemoment". Er bezeichnet damit allerdings nicht eine Beziehung zur mittelalterlichen Renaissance, sondern das Zurückgehen auf die Liturgie der ersten sechs Jahrhunderte, das die liturgische Bewegung und insbesondere ihre Meßauffassung in hohem Maß charakterisiert.

Das Material dafür ist wiederum sehr verstreut. Eine gute Zusammenfassung, freilich auf einer noch sehr frühen Entwicklungsstufe der Bewegung gibt Hammenstede 1916 in der Akademischen Bonifatius-Korrespondenz (31. Jahrgang, 3. Kriegsnummer S. 26—38). Auch das dritte Bändchen der Eccl. orans von dem gleichen Verfasser bietet viele Notizen, vereinzelt ferner Casel, Herwegen, Wintersig und Kramp in ihren Arbeiten wie in einzelnen Bemerkungen des Jahrbuches.

Das Renaissancemoment liegt negativ in der Abkehr von dem vermeintlichen Subjektivismus und Individualismus der heutigen Kultur, positiv in der Hinkehr zu der Liturgie und Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte bis etwa zu Gregor dem Großen.

Besonders Guardini zeichnet die Linie immer wieder so, daß mit Renaissance und Reformation Subjektivismus und Individualismus in die Kultur eingezogen und besonders im 19. Jahrhundert zur Herrschaft gelangt sind. (Lit. Bildg. S. 69 u. ö.). Auch Herwegen konstatiert: „Das Individuum,

durch Renaissance und Liberalismus groß gezogen, hat sich wirklich ausgelebt" (Eccl. or. I, S. IX). In Hinsicht auf den Gottesdienst machte sich diese Richtung geltend in dem Überhandnehmen der Privatandacht während der Messe und der Nebenandachten. Dieser Subjektivismus muß überwunden werden.

Dafür kommt nicht das Mittelalter in Frage, sondern die „Jugendzeit" der Kirche. Sie gleicht in ihrer äußeren Lage der heutigen Kirche mehr als der mittelalterlichen. (Akad. Bonifatius-Korrespondenz 31. Jahrg., 3. Kriegsnummer S. 28ff.). Im Mittelalter war das Verhältnis von Staat und Kirche so, daß beide in dem einen Corpus Ecclesiae et Imperii geeint waren. Dagegen ist das heutige Verhältnis beider dem in den vormittelalterlichen Jahrhunderten ähnlich. Im Mittelalter stand der Glaube unter einem gewissen staatlichen Zwang, während er heute wie in der antiken Kirche freies Bekenntnis ist, das oft genug zu den staatlichen Machthabern in Gegensatz bringt. Ferner war das Mittelalter individualistisch, aus Reaktion gegen die gedankenlose Formelhaftigkeit und die „volkstümlichen Riten", die die Liturgie angenommen hatte. Heute setzt „infolge der geistigen Beengung, die immer mit dem Individualismus gegeben ist", die Reaktion gegen diesen zum Objektiven ein und führt uns über das Mittelalter hinaus zur alten Kirche. Auch die Scholastik des Mittelalters befriedigt uns heute nicht, nachdem die außerkirchliche Philosophie des letzten Jahrhunderts ganz im Banne des Rationalismus stand. „Man verlangt ihr gegenüber nach größerer Berücksichtigung des menschlichen Gemüts und Herzens im religiösen Leben. Wenn nun dieses Verlangen nicht zu einem Anklopfen an modernistische Tendenzen oder zu falschem Mystizismus führen soll, muß ihm in irgend einer kirchlich korrekten Weise entsprochen werden. Das aber ist möglich

durch ein Zurückgehen auf die altkirchliche Frömmigkeit."

Die alte Kirche steht uns in ihrer geistigen Haltung also näher als das Mittelalter. Durch zwei Momente hat sie aber noch besondere Bedeutung für uns: Sie steht dem Stifter der Kirche besonders nahe und sie trägt am reinsten die Elemente der Antike an sich.

Dem ersten Gedanken gibt Hammenstede Ausdruck (ib. S. 28). Katholizismus ist keine Epigenesis von Systemen verschiedenartigsten Ursprungs, sondern eine Entwicklung nach geschlossenem, göttlichem vorgefaßten Plan. Die Kirche ist also genötigt, immer wieder auf die vorbildliche Idee zurückzugehen, die ihr Stifter Christus von ihr hatte. Diese Idee findet sich „am klarsten bei jenen Christen und in jenen Zeiten, die dem Heiland am nächsten standen". Er zitiert ebenso wie Wintersig (Augsb. Postz. 16/3) in freier Fassung das Wort des Hieronymus, daß die Tradition lebendiger war und frischer in der Zeit, „da die Gemeinden noch warm waren vom Blute Christi". „In diesem Sinn ist, gerade was den Kult anbetrifft, das Frühchristentum bedeutsamer und christusnäher als alle, alle anderen Zeiten."

Casel sieht in der Jugendzeit der Kirche begeistert die „Paradieseszeit des Christentums". Er zitiert Plato, der die „Alten" größer und besser nennt, weil sie den Göttern näher gestanden hätten. „Was hier in mythischer Form ausgedrückt ist, das ist im Christentum reine Wirklichkeit. Denn die ersten Christen lebten in unmittelbarer, nicht nur geistiger, sondern auch leiblicher Verbindung mit dem menschgewordenen Sohn Gottes; die göttliche Erkenntnis und Liebe, die er gebracht, stürmte in ihrer ganzen Fülle und Frische in ihre Seelen. So betrachten wir sie denn mit Recht als unsere legitimen Vor-

väter, deren Geist und Leben uns als Ideal vorleuchten soll" (Eccl. or. II, S. IX).

Im selben Zusammenhang spricht Wintersig aus, daß die Antike auch in innerer Beziehung für das Christentum eine besondere Bedeutung habe. „Fragen wollen, weshalb gerade die Antike maßgebend geworden sei (sc. für den Kultus) und nicht das Mittelalter oder die neue Zeit — das heißt Pochen an dem Gottgeheimnis der Fülle der Zeiten, da er seinen Sohn sandte in die Welt". Ähnlich sagt Herwegen: „Die Fülle der Zeiten ... war nicht zufällig die Antike ... Objektivität, Monumentalität, Form, Symbolfähigkeit, Mysterienidee, hellenistische Kult- und römische Rechtsgedanken sind dem Christentum als unvergängliche Werte durch die Antike vermittelt worden" (Jahrb. 1924 S. 202). Das Christentum ist in dieser Art besonders im „ältesten der Orden" gepflegt worden. Dieser Orden, „so ganz und gar ein Kind des christlich gewordenen Römergeistes, mit seiner Ehrfurcht vor der väterlichen Autorität, mit dem Ernst des Geistes und der Ruhe des Gemütes, mit seiner angeborenen Liebe für Feier der kirchlichen Liturgie, mit dem von den Griechen überkommenen Sinn für harmonische Ausgeglichenheit in der Geistes- und Herzensbildung und im äußeren Wesen, mit seiner Schätzung der Formen guter Lebensart, — das ist das antike Mönchtum" (Hammenstede Bon.-Korr. S. 34). „Gerade die antike Form des Mönchtums ist wieder erwacht."

Casel sucht diesem Zusammenhang mit der Antike eine systematische Darstellung zu geben, indem er in Eccl. or. IX nicht nur die griechische Philosophie, sondern auch die Mysterien die „Vorschule Christi" nennt. Dabei gesteht er der eigentlich „klassischen" Periode zwar durchaus eine „überragende Bedeutung" zu; „sie stellt für immer einen Höhepunkt der Menschheitsentwicklung dar," denn sie hat das Formproblem in

unübertrefflicher Weise gelöst. „Das göttliche Maß der objektiven Wahrheit und Schönheit, wie es vor allem in Athen gepflegt wurde, ist ein Ideal, an dem sich die Nachfahren immer wieder schulen müssen" (S. 9). Aber gegenüber dieser klassischen Periode hat die hellenistische Zeit ihre besondere Bedeutung. Zwei Kulturen, Hellenentum und Römertum, hatten sich vereinigt; starke orientalische Einflüsse machen sich geltend, so daß erst jetzt der Boden bereitet ist für eine „ökumenische", für eine Weltkultur. So hat gerade die hellenistische Zeit dem Christentum vorgearbeitet; im religiösen Denken war das Christentum selbständig, aber „der religiösen Form, vor allem der Form des Gottesdienstes, Anregung und Vorbilder zu geben" war diese Zeit wohl geeignet. „Darauf beruht nicht zum mindesten der absolute Wert" des hellenistisch-römischen Zeitalters (S. 11). „So ist die christliche Liturgie als wahre Mysterienfeier aus dem göttlichen Mysterium Jesu Christi und den Formen, die die religiöse Kultur der Antike hergab, harmonisch hervorgewachsen."

Es handelt sich also in dem Renaissancemoment nicht nur um Übernahme einzelner Ideen, sondern um die Rückkehr zum Geist der alten Kirche. Hammenstede nennt die päpstlichen Dekrete bezüglich der Kommunion „ganz und gar aus der antik-kirchlichen Auffassung heraus abgefaßt" (a. a. O. S. 34). Casel gibt dem die umfassende Formulierung: „Apostolizität des gesamten Lebensstils."

Eine Nachprüfung, inwieweit die liturgische Bewegung wirklich den Geist der alten Kirche erfaßt, geht über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinaus. Es handelt sich nur noch darum, das einzelne Material für die Auffassung, die die liturgische Bewegung hat, zusammenzustellen.

Der Jugendzeit der Kirche entlehnt ist der Begriff der Mysterienliturgie in der oben S. 60ff. dargestellten Form.

Für die actio Christi in der Messe als Vergegenwärtigung der Tat, gibt Casel den Beleg im Jahrbuch 1924 S. 232ff. (vgl. *ἀνάμνησις*). Ebenda auch die auf die alte Kirche bezogene Auffassung von der Liturgiefähigkeit: der moderne Mensch, der logische, ist schwer mit der Liturgie in Verbindung zu bringen. Dagegen liegt sie dem prälogischen, d. h. antiken Menschen. Altkirchlich ist ferner die Wiederaufnahme des Opferganges (S. 71 und 87). Daß die Idee der Verklärung altkirchlich gefaßt ist, zeigt besonders deutlich Hammenstede Eccl. or. III, S. 45. Der „griechische" Mensch liebt die Formen der Ruhe und des Glückes. Die horizontale Linie ist daher sein Ideal. Sie besagt ja Gelassenheit, Frieden, Besitz und Glück, und zwar nicht erst zu suchendes Glück, sondern erlangtes. Wohlklang, Beruhigung und heitere Sonne, mit einem Wort „Verklärung", soweit sie auf dieser Erde überhaupt möglich ist, ist die Losung der Griechen. Während der gotische Mensch — namentlich wenn er gläubig ist — in der Angst seines Herzens zu Gott um Hilfe schreit, sich seiner Sünden anklagt, bittet, fleht und weint, ja das Bitten und Suchen womöglich als wertvoller empfindet als das Besitzen, trägt der Grieche ein deutliches Ahnen von dem, was den Himmel zum Himmel macht, mit sich herum ... Er wohnt über den Sternen ... Welches Gemüt kann sie gleichzeitig durchleben? .... (nur der,) der zugleich Gotiker und Grieche war ... Jesus Christus ..." Man vergleiche damit die Schilderung des Mönchsgeistes oben S. 92 und Winterfig in der Auseinandersetzung mit Przywara: „... in der Gnade der Pfingsten bekommen wir die Kraft zu dem Thronen mit Christus, zur Ruhe über dem Ringen, zum inneren Erhaben-, besser Erhobensein über die Welt mit ihrer Not und ihrem Getriebe ... vor allem die Weisheit, einzusehen, daß Besitz, Ruhe und Verklärung das Höhere sind" (48/3). „Wir brauchen

in der Messe nicht die Verklärung zu erringen, nein, nur uns mitschwingen zu lassen von dem mystischen Geschehen" (50/1). — Der Verklärungsgedanke ist also wesentlich der griechischen Seelenhaltung entlehnt. Auch die Belebung der Kommunion ist „altchristliche Sitte" (Kramp Euch. S. 111 u. ö., Bon.-Korr. S. 34). Die Beteiligung der Laien entspricht der antiken Auffassung: „Klerus und Volk gehören auf das innigste zusammen." „Es soll keine Scheidewand mehr zwischen dem Presbyterium der Kirche und dem Raum für die Gläubigen bestehen." Durch Teilnahme an den kirchlichen Gesängen soll das Volk wieder „in die Pflege des liturgischen Gebetes im Geiste der besten kirchlichen Überlieferungen eingeführt werden". So wollte Pius X. die „Rückkehr zur altchristlichen liturgischen Religiosität ermöglichen und fördern" (ib. 33). Für den Gregorianischen Choral vgl. Johner, Der Gregorianische Choral S. 18. Das Christusbild als Gottkaiser, der als Herrscher einzieht, ist antik — vgl. oben S. 79. Ein besonderes Moment ist schließlich die allegorische Schriftdeutung, die unten in Abschnitt 5 dargestellt ist. „Ganz besonders die Kirchenväter haben eine solche tiefere Methode der Schriftauslegung ausgebildet, nämlich die allegorische; diese Methode ist auch für die Auslegung des liturgischen Gebets sehr wichtig" (Jahrb. 1924 S. 139).

In die Rückkehr zur alten Kirche ist auch der neu erwachte Ästhetizismus eingeschlossen. Hammenstede sagt: „Gerade auf die Erfassung der Schönheit und des tiefen Sinnes der kirchlichen Zeremonien und Gesänge kommt es an. Diese aber gehen in ihren edelsten und ästhetisch vollkommensten Teilen zurück auf die Kirche der ersten Jahrhunderte. Ihre Hauptgruppen mag man füglich mit jenen Tempelbauten vergleichen, die wie jene von Pästum noch ganz das vornehme und ruhig verklärte Kunstempfinden der klassischen

Antike vertreten" (Bon.-Korr. S. 32). In diesen Sätzen ist der Zusammenhang des Ästhetizismus mit der Antike klar aufgezeigt. Er tritt weiter darin zutage, daß gerade von benediktinischer Seite immer wieder die Liturgie als „Schule zu vornehmen Denk- und Umgangsformen" gepriesen wird (Die bet. Kirche S. 27). Man vergleiche die Skizzierung benediktinischen Geistes oben S. 92. Bei Herwegen durchdringen sich Inhalt und Kunstform der Liturgie so, daß die „Verklärung" zum „Kunstprinzip" der Liturgie wird. Casel leitet aus dieser Durchdringung den Satz ab, daß die klassische Kunst die einzig liturgische sein könne (Eccl. or. IX, S. 126f. 133). Bei Herwegen begegnet die Auffassung der Liturgie als „Gesamtkunstwerk im Wagnerschen Sinne" (Kunstpr. S. 10). Derselbe Ausdruck findet sich auch bei Hammenstede Eccl. or. III, S. 79.

Es sei jedoch schon hier darauf hingewiesen, daß der ästhetische Zug nicht lediglich aus der Berührung mit der alten Kirche stammt, sondern auch eine romantische Wurzel hat. Vgl. unten S. 168ff.

Wie die liturgische Bewegung im ganzen ihre Stellung zur alten Kirche wertet, zeigt vorzüglich eine kurze Anmerkung, die Wintersig in seiner Auseinandersetzung mit Przywara macht (16/4): „Die liturgische Bewegung hat überhaupt eine offensichtliche Sympathie für das Frühchristentum. Nicht als ob sie zurück wollte in jene Zeit und in ihr Leben. Aber ihr eignet ein Streben zu einem neuen Anfang des religiösen Lebens, ja dieses Streben bricht urgewaltig in ihr auf. Und darum fühlt sie sich verwandt mit den Zeiten des Ursprungs: Wiedergeburt. Dies Zurückgreifen ist nur Mittel, nicht eigentliches Ziel. Wir wollen die Liturgie nicht antik verstehen, sondern neu erleben. Die alten Christen sollen uns zeigen, wie das zu machen ist, auf

daß organisch das katholische, religiöse Leben in uns erblühe. Darin erweisen sie sich als Väter, daß sie das Leben in uns neu erzeugen. Das Leben selbst aber ist ewig, überzeitlich, weil von Gott."

Exkurs: Die Berührungen mit der Ostkirche.

Die gegenwärtige kirchliche Lage zeigt sowohl auf der protestantischen wie auf der römischen Seite ein lebhaftes Interesse für die Ostkirche. Ihr Schicksal unter der Sowjetherrschaft hat zuerst die Augen auf sie gerichtet. Unter den Erschütterungen war wohl die schwerste die Öffnung der Heiligengräber, die ihr infolge der Enttäuschung, die die Öffnung bereitete, auch in den Kreisen des gläubigen Landvolkes viel Abbruch getan hat, und die am meisten die innere Leere der Staatskirche offenbarte. Seitdem bemüht sich Rom angestrengt um die Wiedergewinnung der schwer erschütterten Ostkirche,[1]) umso mehr, als die orthodoxe Kirche an dem Weltkonzil von Stockholm sich beteiligte und dadurch in engere Verbindung mit dem Protestantismus kam. Praktische Erfolge hat Rom bisher nur in Polen gehabt; in Rußland bewahrt die Regierung nach wie vor ablehnende Haltung gegenüber Rom, während sie zu der neuen „Evangelischen Bewegung" freundlicher steht.[2])

Neben der praktischen Arbeit läuft eine erhöhte wissenschaftliche Beschäftigung Roms mit der Ostkirche. Das Jahrbuch f. Lit. 1924 berichtet unter Nr. 817 über Notizen von P. L. Gillet O.S.B. in La Vie et les Arts lit. 10 (1923/24) S. 135

[1]) Über die Arbeit an der russischen Intelligenz siehe: „Das evang. Deutschland" (Epd.), 1925, S. 325.

[2]) Eine Übersicht über den Kampf der Sowjetregierung mit der Staatskirche sowie die „Ev. Bewegung" hat Verf. auf Grund von Berichten aus dem Kreis der Ev. Bewegung gegeben in „Aus Gottes Garten", Monatsblätter aus dem Rauhen Hause, 1925, N. 8.

bis 141: In Rom sei neues Interesse erwacht für die orientalischen Riten: Kongregation pro Ecclesia orientali, päpstliches orientalisches Institut. Zwei Zeitschriften sind 1923 neu entstanden: Orientalia christiana, vom päpstlichen orientalischen Institut herausgegeben unter Leitung von P. Michel d' Herbigny, und Studion, Bulletin der byzantinischen Kirchen, geleitet von P. Kyrill Karalevsky.

Bei dieser Sachlage legt sich ein Vergleich zwischen der abendländischen Liturgie und der der Ostkirche um so mehr nahe, als vor kurzem eine ausgezeichnete Einführung in das in der Liturgie der Ostkirche verborgene Leben erschienen ist: Nicolai von Arseniew, Ostkirche und Mystik (München 1925, E. Reinhardt).

Auf Grund der Schilderung Arseniews, der die katholische liturgische Bewegung nicht zu kennen scheint, sind weitgehende Berührungen zwischen ihr und der Ostkirche festzustellen, doch liegt eine nicht zu verkennende Divergenz in der innersten Frömmigkeit.

Gemeinsam sind zunächst beiden viele Züge in der Auffassung der Eucharistie. Sie ist auch in der Ostkirche eschatologisch gefaßt. Sie ist „Offenbarung einer göttlichen Realität in dem Rahmen des irdischen kreatürlichen Daseins" (S. 72). „Potentiell ist diese Herrlichkeit, diese Verklärung schon jetzt gegeben, obwohl noch in verborgener Gestalt" (S. 9). „Wir berühren schon das Reich der Ewigkeit, des ewigen Lebens, wo die Grenzen verschwinden zwischen der Gegenwart und der verklärten Zukunft" (S. 10). „In der morgenländischen Kirche sind diese Töne die ausschlaggebenden und herrschenden geblieben: ... das freudig sehnsüchtige Sich-Hinwenden der Seele zur künftigen Herrlichkeit, eine mystisch-kontemplative Vorwegnahme der Glorie des ewigen Lebens" (S. 11). Die

Ähnlichkeit der Formulierungen mit oben S. 69 u. 70 zitierten ist offenbar.

Auch die kosmische Einstellung ist bei v. Arseniew vorhanden. „Christus — so singt die Morgenländische Kirche — hat die ganze Welt, die ganze Schöpfung erleuchtet" (S. 14). „Die ganze Schöpfung ... singt ... dir den Siegesgesang." „Ihre Bedeutung (sc. der Eucharistie) ist eine kosmische" (S. 85). „Verklärung der Kreatur in Anknüpfung an das Abendmahl" (S. 86). „Welt und Leben" werden schon jetzt durch das Abendmahl verklärt (S. 93). Die Sätze von Hammenstede S. 73 entsprechen diesem Gedanken.

Nicht so völlig ist die Übereinstimmung im Mysterienbegriffe. Auffällig ist, daß bei von Arseniew das Wort mystisch wohl eine große Rolle spielt, das Wort Mysterium aber fast nicht vorkommt. Seite 55 ist es von der mittelalterlichen abendländischen Eucharistiefeier gebraucht, nicht von der morgenländischen. Dem entspricht, daß zwar viele termini technici aus der Mysterienreligion gebraucht sind, ihr Sinn aber gegenüber dem von den deutschen Benediktinern gebrauchten etwas abgewandelt ist. So ist „Vergegenwärtigung" in der Eucharistie zwar auch bezogen auf das „Golgathaopfer" (S. 93), auf das „Nacherleben seines Todes und seiner Auferstehung" (S. 72), es begegnet sogar der Ausdruck „die mystisch-reelle Vergegenwärtigung des Golgathaopfers" (S. 79). Aber gerade die letzte Stelle zeigt deutlich, daß hier unter „Vergegenwärtigung" etwas anderes verstanden ist als bei Casel (Jahrb. 1924 S. 228ff.): Casel versteht darunter die „Wiederheraufführung der Tat, die dem antiken Menschen ganz kongenial ist und deshalb gerade zur Fülle des Katholischen gehört". Von Arseniew bezeichnet damit entweder nur die Gegenwart des Herrn (so S. 93, vgl. Zeile 22), oder wie hier das subjektive Sicherinnern an die Tat Jesu. Denn unmittelbar

vorher steht das Wort „Gedächtnis"; ebenso lautet das Justin-Zitat Nr. 388 sowie die folgende Erörterung über die Anamnese. Bezeichnend ist auch, daß S. 15 Vergegenwärtigung erläutert wird als Nacherleben der Leiden, nicht als Miterleben, was dem Gedanken Casels weit mehr entspräche. Merkwürdig bleibt allerdings, daß bei v. Arseniew der Charakter der morgenländischen Liturgie als Drama nicht erwähnt ist.

Eine ähnliche Divergenz liegt in dem Begriff „Verklärung". Auch v. Arseniew verwendet den Begriff ganz wie die Benediktiner, um die sittliche, physisch-geistige und kosmische Erhebung aus dem Kreatürlichen ins Göttliche zu bezeichnen. Aber das Verhältnis von Leid und Verklärung ist bei ihm viel tiefer und neutestamentlicher gefaßt als dort. Das Leiden Jesu ist nicht nur „Durchgang", Christus ist nicht nur der „gekreuzigt Gewesene", sondern „Verklärung des Irdischen ... einzig und allein durch seinen Tod". „Sein Tod, sein Kreuzesopfer wird erlebt als eine erschütternde, stets gegenwärtige Wirklichkeit. Die gesamte Heilsphilosophie konzentriert sich hier wie in einem Brennpunkt" (S. 78). „Mit einem Worte: das Lamm Gottes, das freiwillig sich dem Opfertod überliefert, steht im Zentrum der gesamten Liturgie" (S. 80). Entsprechend ist bei v. Arseniew nicht die „Einpoligkeit" der Verklärung in bezug auf das menschliche Leid und die Sünde zu finden. Ausgangspunkt zur Freude der Verklärung ist „das Gefühl menschlicher Reue" (S. 20). Es kostet einen harten Kampf — das Fleisch muß niedergerungen werden. Allein kann es der Mensch nicht; „nur mit der Hilfe des für uns Gekreuzigten". Noch deutlicher wird das Verhältnis von Verklärung und Leiden später S. 39ff. dargestellt. Das Problem der Sünde und des Leidens hat „eine ungeheure Bedeutung". Die Überwindung geschah dadurch, daß Christus „unsere Krank-

heiten auf sich nahm". Das Leiden ist durch ihn verklärt und geheiligt, obgleich noch nicht abgeschafft; aber es wird zur Teilnahme an seinem Leiden und seinem Kampf. Das Nachfolgen „auf dem engen Kreuzeswege" ist „die unumgängliche und unablässige Bedingung für die Teilnahme auch an seinem verklärten Leben". Darin liegt die „Irrationalität", die „Antinomie", die „Paradoxie" des Christentums. „Diese Verkündigung der Notwendigkeit mit Christo zu leiden und der erlösenden Macht seines Leidens, das ist eben der Anstoß und die Torheit des Kreuzes" (S. 42).

Zu dieser Darstellung steht die von Wintersig in der Augsburger Postzeitung in lebhaftem Widerspruch. Man wird jedoch feststellen müssen, daß auch Przywara im Grund seinen Angriff von demselben Gesichtspunkt aus richtete, wie v. Arseniew das Verhältnis von Verklärung und Leiden darstellt. Es ist ein Dualismus, also eine Polarität. Und „Höhepunkt der Verknüpfung beider Welten ist das Abendmahl" (S. 26).

Gerade diese gegenüber dem benediktinischen Typus andere Seelenhaltung kehrt auch im Christusbild wieder. Zwar ist auf beiden Seiten stark das Bekenntnis zum Auferstandenen, und es ist wenigstens für die neueste Entwicklung nicht mehr richtig, wenn v. Arseniew sagt, daß die katholische Kirche wesentlich den leidenden Christus vor Augen habe. (S. 11). Bei den Benediktinern tritt er uns vornehmlich in der Gestalt des Gottkaisers gegenüber, in der Morgenländischen Kirche als der Bezwinger von Tod und Not, als der Erlöser und Fürst des Lebens, der den Seinen eine unendliche Freude bringt. „Es ist der Herr." Aber er bleibt der Gekreuzigte. Auch das Christusbild ist stärker am Neuen Testament orientiert und weniger aus historischen Repristinationen geschöpft.

Einen letzten Unterschied betrifft die Fassung des Corpus Christi mysticum. Beide Teile kennen das „Allumfassende", das Ökumenische dieses Begriffs. (S. 30.) Es ist gewiß auch wieder nur zum Teil richtig, wenn v. Arseniew „dem unermeßlichen Strom des Lebens der Gnade" in der Morgenländischen Kirche die „Autorität" Roms gegenüberstellt. Auch „der Mysteriengedanke betont besonders die Gnade" (cf. Jahrb. 1924 S. 199); auch ihm eignet der extensive Zug. Aber die Morgenländische Kirche erklärt, daß „für sie die einzelne Seele und ihr Verhältnis zu Gott ... das Allerwertvollste, ja das eigentliche innerste Heiligtum der Religion ist" (S. 29), während Wintersig bemerkt, daß es für den einzelnen keine absolute Sicherheit auf Erden gibt, ob er wirklich die heiligmachende Gnade hat. Nicht Gewißheit, sondern nur begründete Zuversicht (certitudo coniecturalis) ist das höchste Erreichbare; sie gründet sich nicht auf das persönliche Verhältnis zu Gott, sondern auf das friedliche Verhältnis zur Kirche (Augsb. Postz. 16/4 Anm. 18). Mag die Formulierung immerhin nicht unter dem Gesichtspunkt dogmatischer Korrektheit gegeben sein, so spricht sie doch um so klarer das unmittelbare Empfinden aus.

Daß sich die Gedanken v. Arseniews mit denen der Benediktiner auch nach deren Empfinden nicht ganz decken, geht aus der Besprechung hervor, die Odo Casel dem Buch zuteil werden läßt (Jahrb. 1924 No. 631). Er gibt ihm die Zensur, daß zwar der „Mysteriengedanke gut erfaßt" sei, „aber noch schärfer herausgearbeitet werden könnte", daß die Liturgie „richtig als ein Gegenwärtigwerden Christi im Mysterium geschildert" sei. Ob der Seitenhieb auf Przywara berechtigt ist, daß die alte Kirche noch keine „Polarität" kannte, ist mir nach dem oben Gesagten fraglich. Im übrigen hebt die Besprechung die Einheit im Glauben an den Verklärten mit warmer Anerkennung der Schilderung v. Arseniews hervor.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß, soweit die natürlich subjektive Schilderung des Heftes ein objektives Urteil über die morgenländische Liturgie zuläßt, der Geist der liturgischen Bewegung eine starke Annäherung an die Ostkirche bedeutet. Gemeinsam ist beiden der Glaube an den Auferstandenen, der, besonders in der Eucharistie und durch die Liturgie, den Menschen sittlich und physisch in sein Auferstehungswirken hineinzieht und auch den Kosmos verklärt. Unterschiede weist die Fassung der Vergegenwärtigung Christi in der Eucharistie und des Verhältnisses von Leid und Verklärung sowie des Kirchenbegriffes auf. Die Ostkirche ist darin biblischer orientiert und steht dem Protestantismus näher als der Typus der Benediktiner. Daß diese Berührungen als unmittelbare Einflüsse der Ostkirche anzusehen sind, ist nicht anzunehmen. Sie haben ihren Grund vielmehr in dem Zurückgehen der Benediktiner auf die beiden Kirchen gemeinsame Grundlage, die Liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte.

5. Die Wertung des Textes und der Riten.

Die Typisierung, die oben für die liturgische Bewegung gegeben wurde, spiegelt sich auch in der Wertung des Textes und der Riten wider. Neben gemeinsamen Zügen stehen starke Besonderheiten.

Gemeinsam ist allen gegenüber der vorhergehenden Periode eine neue Belebung und Wertschätzung der Meßtexte und Riten. Sie sind nicht mehr totes Material zu korrektem Opfervollzug, sondern haben ihr Eigenleben, das es zu erschließen gilt.

Dieser Gedanke ist besonders ausgeprägt bei Guardini. Weil er die Liturgie in erster Linie nach ihrer „natürlichen" Seite wertet, weil sie ihm Erziehungsmittel ist, legt er besonderen Nachdruck auf ihre Texte. Er gibt auch hier weniger Beispiele und Erklärungen zusammenhängender Meßstücke,

sondern nur das Grundsätzliche. So findet sich bei ihm ein völlig neues Wortverständnis. Er will aufräumen mit der Welt der toten Begriffe, wie sie ein halbes Jahrhundert gewährt hat (Eccl. or. I, 95 Anm.), und will zum Sinn der Worte führen, im Anschluß an ein Wort Pius IX.: „Gebt den Worten ihren Sinn wieder." (Von heiligen Zeichen I, S. 12.) Die Worte sollen uns nicht abgegriffene Münze, totes Metall sein, sie müssen für uns wieder Blut und Leben gewinnen; wir müssen vorstoßen zu der Wirklichkeit, die in jedem Worte bildhaft beschlossen liegt. (ib. S. 6ff.) Es gilt, das Wesenhafte in jedem Wort zu finden und im Aussprechen darzustellen. In gleichem Sinn müssen wir ein ganz neues Verhältnis zu den Formen gewinnen. „Immer kommt es auf das Gleiche an: es gilt, den Inhalt der betreffenden heiligen Handlung ganz klar, in seiner eigensten Wesenhaftigkeit herauszuheben und zu Bewußtsein zu bringen; gilt ferner, die betreffende Gebärde, Körperhaltung oder Handlung in ihrer ganz besonderen Struktur, in ihrer Statik und Dynamik und spezifischen körperlichen Qualität bewußt zu machen, sie ganz schön, klar und ausgereift vollziehen zu lassen, und beides zu verschmelzen." (Lit. Bildg. 33.) Wir müssen also Worte und Formen mit neuem Bewußtsein anwenden, müssen sie „wissend" (ib.) gebrauchen. „Durch feinfühliges Sagen und Zeigen müssen wir erschauen, erleben lassen, worin das natürliche Wesen des betreffenden Dinges besteht" (S. 47). Denn es gibt „Wesensgesetze" in unserer Seele, in unserem Leib, in jedem Wort, in jeder Gebärde, und „Wesensbilder in jedem Ding" (S. 82.)

So verwendet die Liturgie das Wort. Indem sie das Wort „wesensgemäß" nimmt, bringt sie sein inneres Bild zur Offenbarung, holt sie das bleibende Wesen daraus hervor. Damit wird ihr Tun „Dienst am Wesen des Wortes, der

Gebärde". Diesen Dienst, diesen „dienenden Gehorsam auch gegen das Wesensbild des Wortes, gegen den inneren Sinn der Bewegung, in Knien und Stehen und Schreiten, in der Haltung von Hand und Kopf" zu gewinnen, muß uns ernstes Anliegen sein. Nur so werden wir des inneren Sinnes der Liturgie „inne werden" (Eccl. or. I, 81). Wie zart dieses „Erlebnis" aufgefaßt ist, zeigt Eccl. or. I, 79f.: „Aller Inwendigkeit Erfüllung liegt in dem Augenblick, da es sich in wesensgemäßer Form aufatmend erschließt. Aber sofort fühlt es in wehem Zurückzucken, daß etwas unaussprechlich Kostbares unwiederbringlich dahin ist.

Das geht — oder ist damit zuviel gesagt? — durch alle echte Formung. Wie ein Erröten über das gewiß gern gesprochene Wort, dem aber doch als geheimer Vorwurf ein oft unbegriffenes, aus bisher noch nicht gewußten Tiefen aufsteigendes Weh folgt; wie ein rasches Verschließen der Lippen, die das Bekenntnis wieder einholen möchten. Und der wahrhaft Verstehende ahnt, daß noch unerschlossene Abgründe, keusch zurückgehaltene Reichtümer unter dem liegen, was, sich preisgebend, Form angenommen hat. Gerade dies Geben und Mehrhaben, dies Aufsteigen und Wiederzurückweichen leuchtender Tiefen, dies Ringen um den Ausdruck, siegende, jubelnde Hervorbrechen und scheu-schmerzliche Sich-verschließen — das ist des Schönen zartester Zauber."

Damit drückt Guardini eine außerordentlich hohe Schätzung des Wortes und der Riten aus. Wie er sich praktisch die Anwendung seiner Sätze denkt, zeigt besonders gut der Abschnitt über das Knien in „Von heiligen Zeichen" I. S. 20:

Vom Knien.

„Was tut einer wohl, wenn er hochmütig wird? Dann reckt er sich, hebt Kopf und Schultern und die ganze Gestalt.

Alles an ihm spricht: „Ich bin größer als du! Ich bin mehr als du!“ Ist aber jemand demütigen Sinnes, fühlt er sich klein, dann neigt er den Kopf, dann senkt sich seine Gestalt. Er „erniedrigt sich“. Und zwar um so tiefer, je größer der ist, der vor ihm steht, je mehr er spürt, daß jener höher ist, je weniger er selbst in seinen eigenen Augen gilt.

Wo aber spüren wir deutlicher, wie wenig wir sind, als wenn wir vor Gott stehen? Der große Gott, der gestern war wie heute und vor hundert und tausend Jahren! Der dies Zimmer erfüllt und die ganze Stadt und die weite Welt und den unermeßlichen Sternenhimmel, und alles ist vor ihm wie ein Stäubchen. Der heilige Gott, rein, gerecht und von unendlicher Hoheit ... Wie ist der groß ... Und ich so klein! So klein, daß ich mich mit ihm überhaupt nicht vergleichen kann, daß ich ein Garnichts bin vor ihm! Nicht wahr, da kommt es einem ganz von selbst, daß man vor ihm nicht stolz dastehen darf? Man „wird klein“; man möchte seine Gestalt niedriger machen, damit sie nicht so anmaßend dastehe — und sieh, schon ist die Hälfte ihrer Höhe geopfert: Der Mensch kniet. Und ist's seinem Herzen noch nicht genug, so mag er sich beugen dazu. Und die tief geneigte Gestalt spricht: „Du bist der große Gott, ich aber bin ein Nichts!“

Wenn du die Knie beugst, laß es kein hastiges, leeres Geschäft sein. Gib ihm eine Seele! Die Seele des Kniens aber ist, daß auch inwendig das Herz sich in tiefer Ehrfurcht vor Gott neige. Wenn du in die Kirche kommst oder hinausgehst oder am Altar vorbeigehst, knie nieder, tief, langsam und dein ganzes Herz mit und soll dabei sprechen: „Mein großer Gott ...!“

Das ist dann Demut und ist Wahrheit, und jedesmal wird es deiner Seele gut tun.“

* * *

In ganz anderer Weise fassen die Benediktiner den Text der Messe auf. Auch sie bewerten ihn hoch. Die Ecclesia orans hat sich zum ersten Ziel gesetzt, „den Gläubigen die reichen Schätze der Liturgie zur Auswertung für das religiöse Leben zu erschließen" (Eccl. or. I, S. XII). Tatsächlich hat sich ein großer Teil der benediktinischen Arbeit zuerst auf die Auslegung der Meßtexte konzentriert. Ein besonders typisches Beispiel bietet Hammenstede Eccl. or. III, 61. Der Wert der Texte für die Gläubigen besteht darin, daß sich durch rechtes Verständnis des Textes das liturgische Erlebnis vermittelt. Da die Meßerklärung den Weg zum rechten Verständnis bahnt, ist auf sie besonderes Gewicht zu legen. Sie darf nicht einfach eine methodische Abhandlung über den Text sein. Sie muß vielmehr den „liturgischen Ort" des Textes berücksichtigen. So ist z. B. der Introitus im Zusammenhang mit den großen Gedanken der ihm folgenden Teile der Messe zu stellen, also Epistel und Evangelium, sowie mit dem Zeitpunkt des Kirchenjahres. Vor allem aber ist er als Meßtext zu fassen, d. h. im Zusammenhang mit dem ihn begleitenden Einzug der Kleriker und den feiernden Gläubigen, das alles aber getragen von dem Bewußtsein, daß ich in der eben beginnenden Messe den wahren Gottesdienst des die Menschen aller Zeiten und Gebiete umfassenden Gottmenschen Jesus Christus miterlebe. Damit sind die Momente, nach denen ein liturgischer Text zu bestimmen ist, gut zusammengestellt. Es zeigt sich, daß für den einzelnen Text ein gesamtliturgischer Gesichtspunkt zur Wertung gesucht wird. Demselben Gesichtspunkt entspricht es, wenn Ildefons Herwegen in der Erklärung der Messe die Vormesse als „Erziehung von der Vielheit zur Einheit" bezeichnet und dementsprechend die Texte auslegt. (Die bet. Kirche S. 152).

Seit Hammenstede diesen Gesichtspunkt aufstellte (1921) hat aber die liturgische Bewegung gerade ihre Auffassung vom Text der Messe sehr ausgebaut. Eine erste Zusammenfassung legt Wintersig vor im Jahrb. 1924 S. 135—152: Methodisches zur Erklärung von Meßformularen.

Er fordert zunächst vom Erklärer selbstloses und liebevolles Sichversenken in den Text, ein Verstehen-Wollen. Denn jeder Text kann nur eine objektiv richtige Deutung haben; diese ist zu suchen. — Hinter diesen Erörterungen S. 136 f. steht deutlich wieder die Debatte mit Przywara.

Das Problem ist aber, inwieweit die systematische Erklärung durch eine historische Betrachtungsweise ergänzt werden muß. Die Erklärung hat zunächst den Wortsinn festzustellen, d. h. eine Übersetzung ihres tatsächlichen Textes zu geben, allerdings nach Vergleichung etwa der Italafassung usw. Bei den nicht biblischen Stücken ist der Wortsinn zur Entwicklungszeit der Stücke zu berücksichtigen, also z. B. devotio = Eucharistiefeier. Es macht sich also liturgie-sprachgeschichtliche Arbeit notwendig. Ferner ist der historische Sinn, etwa durch Aufhellung des Kontextes, sicherzustellen.

„Wortsinn und historischer Sinn lassen aber den Text noch nicht seiner ganzen Fülle nach vor uns lebendig werden . . . Schon die biblische Schriftauslegung kennt in der ganzen katholischen Tradition noch einen tieferen Sinn als den historischen Wortsinn . . . Paulus und die anderen Apostel, ganz besonders aber die Kirchenväter, haben eine solche tiefere Methode der Schriftauslegung ausgebildet, nämlich die allegorische; diese Methode ist auch für die Auslegung des liturgischen Gebetes sehr wichtig. Biblische und liturgische Allegorie gehen auf dasselbe Prinzip zurück, fallen auch oft zusammen; nur weist die Liturgie durch Auswahl, Stellung und Verbindung der Texte neue Wege einer solchen Auffassung“ (S. 139)

„Die Worte sind oft wie Hüllen, die es erst zu durchdringen gilt, bevor man zum tiefen Vollsinn kommt . . . Den Vätern, die heute noch in der Liturgie die berufenen Ausleger sind, oder doch wenigstens der Zeit dieser Väter, verdanken wir auch die liturgischen Formulare, und es ist undenkbar, daß sie da nur eine rein historische Auffassung der Texte gewünscht hätten." „Wenn nun die liturgischen Handlungen eine reale Aufführung der Erlösungsgeheimnisse Christi sind, eine stets neue Gegenwärtigsetzung Christi und seiner Kirche, dann fordern die liturgischen Texte geradezu die allegorische Erklärung." Diese Allegorie gilt nun nicht nur für das alte Testament, so daß Christus „als der wahre Inhalt der alttestamentlichen Bilder bei der liturgischen Feier zugegen ist". Auch „die Parabeln des Herrn sind in der Liturgie mehr als lehrhafte Bilder, seine Wunder nicht nur Beweise seiner Macht, sondern auch nun erfüllte und in der Liturgie stets sich erfüllende Hinweise auf sein Gnadenwirken an der Menschheit".

Maßgebend für die allegorische Erklärung ist die Beziehung auf das Mysterium. Alle Texte sind „auf die Eucharistie als auf ihren Mittelpunkt hingeordnet". Sie sind also nicht allein ethisch zu fassen, sondern sind eine „Deutlichmachung" des Mysterieninhaltes. In der Beziehung auf das Mysterium liegt auch allein die Einheit der oft so mannigfaltigen und „uneinheitlichen" Formulare. Danach ist die Erklärung zu geben, nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten. Auch für die Entscheidung der Frage nach dem Subjekt eines Stückes ist dieser Grundsatz maßgebend. So ist oft „nicht der biblische Zusammenhang bestimmend, weil die Texte oft nur akkommodativ verwandt sind". In den Jungfrauenmessen werden auch Verse des 44. Psalms, die in ihm auf den König gehen, auf die Jungfrauen bezogen.

Ebenso ist die Kirchenjahreszeit und der Ort (statio), sowie der besondere Umstand des Formulars zu berücksichtigen. So kann „ein und derselbe Text in verchiedenen Kirchenjahreszeiten verschiedenes sagen wollen". Die Bedeutung des Ortes ist schon oben S. 70 dargestellt.

Aus den Bemerkungen, die Wintersig zu einzelnen Meßformularstücken macht, ist noch der Grundsatz hervorzuheben, daß „die jahrhundertelange Gewohnheit der bloßen Perikopenpredigt" nicht verleiten darf, die Perikopen ohne Zusammenhang mit den antiphonarischen Stücken zu erklären. „Die Gesänge werfen oft die wertvollsten Lichter auf die Lesungen." Die Evangelien vermitteln die erste Berührung mit dem Mysterium, auch wenn sie lehrhaft sind; selbst die sittlichen Mahnungen dienen oft dem Zweck, die Natur des göttlichen Lebens, das uns die Eucharistie vermittelt, zu verdeutlichen. Auch der Gregorianische Gesang gibt in manchen Fällen einen wertvollen Hinweis zur Interpretation (S.152).

In dem Beispiel, an dem Wintersig zuletzt seine Grundsätze veranschaulicht, ist besonders markant die Erklärung des Evangeliums Mt. 9, 18—26 (Messe vom 23. Sonntag nach Pfingsten): „Der Herr wird auch uns, wenn wir einst gestorben sind, zu neuem, blühenderem Leben abholen in die Ewigkeit. Das Mädchen ist aber mehr als ein Vorbild der Seele; es ist Typ der Kirche. Die lebt auf Erden . . . ein Leben wie schlafbefangen. Am Ende der Zeiten aber wird Christus, der Arzt ewiger Glorie, zu ihr sprechen: Meine Braut, ich sage dir, stehe auf! Und dann wird er sie makellos und ohne Runzel, voll blühendsten Lebens, dem Vater zuführen." (S. 150).

Die Texte sind also zum Teil Erziehungsmittel (Vormesse), zum Teil vermitteln sie das liturgische Erlebnis. Insoweit kommt ihnen kein selbständiger Wert zu; sie stehen unter der Herrschaft des Mysteriengedankens. Sie richtig zu werten

„hilft nur Übung und Überschau über das Ganze und ein nicht zu abstraktes, logisches, sondern ein symbolisches Denken, ein Denken in Ideen und Motiven". (S. 152).

Dem Gedanken, daß die Texte das liturgische Erlebnis vermitteln, gibt Casel den besonderen Ausdruck, daß das Feuer des Pneuma sich nicht gesetzlos ausbreitet, sondern „sich jetzt an die liturgische Begehung der Geheimnisse Christi bindet". (Eccl. or. IX, S. 70). „Wenn Christus der innerste Kern alles kirchlichen Lebens ist, so muß die Liturgie, der mystische Schleier Christi, durch den er zu uns spricht, wie die Feuersäule, in der Gott selbst thronte, uns auf dem Wege ins gelobte Land der Vereinigung mit Gott voranleuchten. Wenn außerhalb der Kirche kein Heil ist, dann auch nicht außerhalb der Liturgie. In ihr vollzieht sich objektiv die Rettung und Heiligung unserer Seele. Die subjektive Aneignung des Heiles braucht nicht immer im Augenblick der Feier sich zu erfüllen, aber an sich wäre es das Natürliche, daß die Feier und unser Mitleben in eins zusammenfielen" (ib. 98). Damit ist auch von Seiten der Textauffassung Liturgie als der kirchliche Weg hingestellt.

Wie verschieden die Texte praktisch von der Eucharistie aus gewertet werden, zeigen zwei Beispiele: Auch in der Chormesse „werde von den feststehenden Teilen der Messe überhaupt nichts deutsch gebetet" (Chormesse S. 12). Sie gelten also als besonders mysterienhaft und wertvoll. Dagegen beginnt Ildefons Herwegen die Erklärung zur Messe in dem „Volksbuch" erst beim Introitus; obwohl vom Staffelgebet gesagt wird, daß in ihm „die Gläubigen ihre Sündhaftigkeit bekennen," scheint es doch nicht bedeutungsvoll genug zur Erklärung zu sein.

Die Form des Textes der Messe wird überall als die richtige hingestellt. „Die lateinische Sprache wird das

Mysterium eher über den Alltag erheben als die Sprache des täglichen Verkehrs" (Chormesse S. 12). Wie schon oben dargestellt (S. 86) wird die Kultsprache als Problem gar nicht empfunden.[1])

Nur der durch die Geschichte geschärfte Blick Baumstarks verkennt nicht, daß „die Feier der Liturgie in einer toten, der Masse der Gläubigen unverständlichen Sprache die entscheidende Schwierigkeit für die Erreichung des Endzieles der starken liturgischen Bewegung unserer Tage bildet. Denn jenes Endziel kann kein geringeres sein als ein Zustand, bei dem die Gesamtgemeinde den Herzschlag der Liturgie wieder ebenso als denjenigen des eigenen Ich unmittelbar erleben würde, wie sie ihn in den Jahrhunderten der christlichen Antike erlebte. Damals war eben sprachlich die Liturgie der Gesamtgemeinde unmittelbar verständlich und deshalb ihrer mit tiefster innerer Anteilnahme verbundenen tätigen Mitwirkung zugänglich, und das ist durch kein stilles Mitlesen einer gedruckten Übersetzung des liturgischen Textes voll ersetzbar" (Eccl. or. X, S. 100f.). Der Orient hat diese Schwierigkeit durch das zwischen Priester und Gemeinde vermittelnde Amt des Diakonen zu überbrücken versucht. „Das völlige Fehlen des (diakonischen) Elementes im römischen Ritus gehört somit zu den für ihn am meisten bezeichnenden Einzeltatsachen. Daß man es zu den glücklichsten dabei zunächst kaum rechnen möchte, ist nach dem kurz Angedeuteten begreiflich. Indessen überwiegt wohl schließlich auch hier ein mit demselben verbundener Vorteil die unverkennbare Schwäche" (ib. S. 130).

---

[1]) Die Forderung nach „Vermittlung des für uns allein klassischen Schrifttums der Christenheit" (zu dem offenbar auch das Liturgische zu rechnen ist) erhebt neuerdings in besonders eindrucksvoller Weise im Rahmen der katholischen Kulturanschauung Alois Dempf (Hochland XXII, S. 573—588).

6. Die Entstehung der Liturgie.

An keinem Punkt wird wohl so unmittelbar deutlich, daß mit der liturgischen Bewegung eine auch wissenschaftlich völlig neue Periode katholischer Arbeit einsetzt, wie an der Auffassung von der Entstehung der Liturgie. Thalhofers Thesen werden umgekehrt, und was er als „protestantisch" ablehnte, ist jetzt gut katholisch. Der Vertreter der neuen Auffassung ist Anton Baumstark in Heft X der Ecclesia orans. Nicht ganz so weit wie er geht Casel.

Die Methode, die sowohl Casel wie Baumstark anwenden, ist die der vergleichenden Liturgiegeschichte. Baumstark skizziert seine Methode kurz am Anfang des Bändchens (S. 3): Es handelt sich nicht allein um Edition und Kommentierung der Quellenzeugnisse und der Urkunden. Vielmehr muß, um die Voraussetzungen und treibenden Kräfte liturgischen Werdens verständlich zu machen, ein Verfahren angewandt werden, „für das eher naturwissenschaftliche Forschungsweise in der Unerbittlichkeit ihrer exakten Beobachtung das Vorbild liefern dürfte". In ihrer eigenen Schichtung bietet die heutige Erdkruste die Denkmäler der gewaltigen Umwälzungen dar, deren Ergebnis sie ist, und liefert an ihnen der geologischen Wissenschaft das Urkundenmaterial, das ihr die Archivalien diplomatischer Geschichtsforschung ersetzt. Ähnlich weist auch die Liturgie in ihrer heutigen wie in derjenigen Gestalt, die irgend ein älteres Liturgiedenkmal bezeugt, selbst die Spuren ihres Werdeprozesses auf. Auch diese Spuren gilt es sorgfältig zu verfolgen und mit den äußeren Quellenerzeugnissen vergleichend zu verbinden. Zu prüfen gilt es sodann vor allem, ob nicht und inwieweit an dem so bereicherten Beobachtungsstoffe eine innere Gesetzmäßigkeit auch liturgischer Entwicklung sich nachweisen läßt, vermöge deren diese

mehr oder weniger in eine Linie mit sprachlicher und biologischer Entwicklung träte. Ist schon darin eine Lockerung der dogmatischen Voreingenommenheit, die bisher die katholische geschichtliche Liturgieforschung in hohem Maß gekennzeichnet hatte, gegeben, so stellt Baumstark ausdrücklich fest, daß er die Liturgie „rückhaltlos (im Original gesperrt) historisch" behandle (S. VIII). Durch seine ganz außerordentlichen Kenntnisse auf dem Gebiet der morgen- wie abendländischen Liturgie kommt er zu folgenden Sätzen.

Liturgie ist nicht „angeordnet", sondern gewachsen. Das Werk einzelner tritt in ihrer Geschichte sehr zurück. Gewiß ist manches aus bestimmten geprägten Situationen hervorgegangen. Bisweilen hat „eine besonders glückliche oder von einem besonders verehrungswürdigen Urheber oder in einem besonders denkwürdigen Augenblick vollzogene Textprägung bleibende Geltung gewonnen" (S. 31). Aber die „Zuweisungen von Stücken liturgischer Prosa an bestimmte Verfasser wollen grundsätzlich mit aller Vorsicht gewertet sein; die Zurückführung beispielsweise eucharistischer Formulare auf bestimmte Persönlichkeiten des apostolischen oder des Zeitalters der großen dogmatischen Auseinandersetzungen hat vielfach nur den Wert einer Heimatsangabe" (S. 71). Baumstark bejaht zwar die Frage, ob „ein organisierendes Eingreifen individuellen Schaffens in den Gang der Entwicklung in maßgeblicher Weise auch schon in den schöpferischen Abschnitten derselben erfolgte" (S. 75). Aber die angeführten Beispiele gehen nicht über die Mitte des fünften Jahrhunderts zurück. Damit ist der Versuch, eine von der kirchlichen Obrigkeit angeordnete Urliturgie wissenschaftlich nachzuweisen, aufgegeben. „Liturgie und liturgische Form in Brauch und Wort wird nicht mit bewußter Eigenwilligkeit gemacht, sondern sie wächst" (S. 71).

Baumstark geht aber noch weiter. Er gibt auch den Gedanken einer Urliturgie überhaupt auf. Die liturgische Entwicklung läuft ganz anders. Hat Ferd. Probst dem Schlußkapitel eines seiner Bücher die Überschrift gegeben: Una sancta catholica et apostolica liturgia, so hat er nur recht, wenn er damit „die innere Einheit und Unveränderlichkeit wie die tiefe Erhabenheit des Wesenskernes" bezeugen will, dem in der Kirche eine nie abgerissene, bis in das apostolische Zeitalter hinaufführende liturgische Entwicklung seine wandelbare Form leiht. „Das Wort (sc. Probsts) wäre grundfalsch, sobald es besagen wollte, daß durch diese Entwicklung ein Komplex ursprünglich einheitlicher, von den Aposteln geschaffener liturgischer Formen zu immer größerer Mannigfaltigkeit differenziert worden sei. Nicht von ältester Einheitlichkeit zu wachsender örtlicher Verschiedenheit, sondern von dieser zu zunehmender Vereinheitlichung schreitet der geschichtliche Werdegang fort." (S. 30) „Einheitlichkeit ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel der liturgischen Entwicklung" (S. 35).

Die Mannigfaltigkeit der ersten Urkunden geht — auf diese „besonders charakteristische Tatsache sei hingewiesen" — bis in die eucharistischen Einsetzungsworte (S. 33). Sie betrifft aber nicht nur Textgestaltungen, sondern „das gesamte Ethos der Feier des christlichen Pascha," das „letzten Endes der eigentliche Gegenstand" des doppelten Osterstreites im 2. Jahrhundert zwischen Rom und Kleinasien war (S. 34).

Das erste formelhafte Gut, das „zweifellos schon im ältesten Kultus der Einzelgemeinden einer textlichen Improvisation entrückt gewesen" ist, ist:

der liturgische Gruß mit Antwort,

der Dialog zwischen Vorsteher und Gemeinde an der Spitze des eucharistischen Hochgebets,
der Anfang des Hochgebets,
die Einführung und Gestalt des Dreimalheilig,
die Gestaltung doxologischer Gebetsabschlüsse,
dazu die Gedankenabfolge, die bei der Füllung dieses Fachwerkes einzuhalten war.

Die Zeugnisse für die Festigung dieses „formelhaften Gutes" gehen aber nicht über die Wende des 2. zum 3. Jahrhunderts hinaus.

Ein weiteres Beispiel für die Unbefangenheit des historischen Urteils ist die Erwähnung des Papyrusbruchstückes mit Gebeten aus dem Kreis des Hermes Trismegistos, der Baumstark die Frage anfügt: „Wie oft sonst noch hellenistische Gebete in so billiger Weise christianisiert worden sein mögen?" (S. 28). Die Redaktion des liturgischen Gesamtlebens wird in die Einzelgemeinde gelegt (S. 32); die von vornherein dafür gegebenen Voraussetzungen „waren überall dieselben: die spezifisch christlichen Inhalte des Kultus und die zwei formalen Triebkräfte des Lebenszusammenhanges mit der synagogalen Gottesverehrung und des Einflusses der hellenistischen Umwelt" (S. 30).

Auch gegenüber der weiteren Entwicklung der Liturgie bleibt Baumstark kritisch. Er erörtert frei das „Erbe der Synagoge" und den „hellenistischen Einschlag" als Gestalter der Liturgie. „Den Abschluß einer nach jüdischer Sitte religiös geweihten wirklichen Sättigungsmahlzeit hatte sie (sc. die Eucharistie) ursprünglich gebildet, um dann in Verbindung mit einem vorwiegend in nüchterner Belehrung zum Verstand und Willen der Teilnehmer redenden Wortgottesdienste zu treten. Im Bannkreis des Mysteriengedankens wurde diese Verbindung zu einer Art Vorstellung und das Gemüt

mächtig erfassenden heiligen Dramas ausgestaltet. Das Erscheinen des himmlischen „Königs aller Dinge" im Kreise der Seinen, denen er, Priester und Speise zugleich, sich selbst zum Genusse darbietet: das ist der Inhalt des göttlichen Spieles" (S. 24). „Schlechthinige Festigung des auf den Lippen des Beters zunächst flüssig gewesenen Wortlautes der liturgischen Rede war der erste Schritt, den die liturgische Entwicklung neben der Vermählung des christlichen Inhaltes mit Formelementen jüdischen und hellenistischen Ursprungs zu tun hatte" (S. 31). Die Entwicklung ging dann in der Weise weiter, daß die „in engste Beziehung zum christlich werdenden Römerstaat getretene Kirche" „mit ihrer Metropolitan-, Primatial- und Parochialgewalt dem urchristlichen Begriff der bischöflichen Gemeinde übergeordnete Einheiten schuf" (S. 37). So bildeten sich „geschlossene Gebiete und führende Zentren, Jerusalem, Konstantinopel, Rom" (S. 41).

Eine glänzende Zusammenfassung seiner Anschauung vom Werden der Liturgie gibt Baumstark am Schluß S. 134f.

„Die Kette der Entwicklungszusammenhänge führt zurück bis in das gewaltige Jahr des Heiles", dessen Anbruch einst in der Synagoge von Nazareth verkündet wurde, auf dessen Sommerhöhe zwischen den reifenden Kornfeldern palästinensischer Berge der Mund des Erlösers dem Kreise seiner ersten Getreuen das Vaterunser lehrte. Verankert ist die Entwicklung sogar noch jenseits der irdischen Lebenszeit des Herrn in den Formen des Kultus- und Gebetslebens seines israelitischen Volkes und der weiten hellenistischen Umwelt, die das kleine Einzelvolk des Judenlandes und seine Diaspora umschloß. Von reichster Fülle örtlicher Mannigfaltigkeit bewegt sich der Entwicklungsgang in der Richtung auf eine weltumspannende Einheit. Die verschiedensten Kräfte bestimmen ihn. Tiefe Gegensätze der Volksart kommen zum Ausdruck. Gegensätze

der Sprache entscheiden die Prägung des liturgischen Textwortes. Der Einfluß großer Lebenszentren längst der Vergangenheit angehörender Kulturkreise bleibt bis in die Gegenwart fühlbar. Die starke Tätigkeit des einzelnen, die letzten Endes alles wahrhaft Menschenwürdige schafft, ist, wenn auch oft in bescheidener Verborgenheit, am Werke. Die stille Welt des Mönchtums und die politische Berechnung staatlichen Machtwillens übt eine bedeutsame Wirkung aus. Gefahren, mit denen ein Überwuchern jüngerer Elemente den ehrwürdigen Bestand älterer bedrohen, werden durch glücklichen Eingriff autoritativer Reform beschworen, und in jedem Augenblicke der Entwicklung ist das in ihm erreichte Ergebnis derselben so, daß es vom Standpunkte eben dieses Augenblickes selbst aus gewertet, das Schlußurteil der Schöpfungstage rechtfertigt: „Und es war gut!““

Dabei sei bemerkt, daß Baumstark seine „rückhaltlos“ kritische wissenschaftliche Arbeit doch mit ebensolcher Konsequenz in den Dienst der liturgischen Frömmigkeit stellt. Zaghaften Gemütern, die beides nicht vereinen können, empfiehlt er im Vorwort, sein Buch ungelesen aus der Hand zu legen. Den andern aber wird gerade durch die geschichtliche Betrachtung der Meßliturgie das „Hochgefühl eines ... überzeitlichen Gemeinschaftsgedankens“ gesteigert (S. 2). Sind auch die „Grenzen unseres Wissenkönnens“ so eng, daß sie uns „immer in der Demut halten“ (S. 134), so wird doch „die schon heute zu überschauenden Allgemeinerscheinungen des Entwicklungslaufes sich zu vergegenwärtigen ... für eine geschichtliche Vertiefung des liturgischen Erlebnisses nicht unnützlich sein“ (S. 6). „Als dienendes Mittel bleibt (die vergleichende Liturgiegeschichte) dem Endziele untergeordnet, das Verständnis für das Wachstum des gewaltigen Baumes zu wecken und zu fördern, unter dessen Schatten die katholische Gemeinde

lateinischer Liturgiesprache sich sammelt, wenn sie sich zur Feier liturgischen Gottesdienstes nach römischem Ritus vereint." Baumstark bietet damit das Bild eines Forschers, der, frei von dogmatischer Voreingenommenheit wie von konfessioneller Enge, sein reiches Wissen und seine klare kritische Kraft ganz in den Dienst einer persönlichen Frömmigkeit stellt.

Die weiteren Äußerungen der liturgischen Bewegung über die Entstehung der Liturgie sind sehr spärlich und mit der geschlossenen Darstellung Baumstarks nicht zu vergleichen. Sie gehören fast ausnahmslos den Schriften Casels an. Infolge des besonderen Arbeitsgebietes Casels beschränken sie sich im wesentlichen darauf, den Zusammenhang der Meßliturgie mit den antiken Mysterien darzustellen.

Wie nach dem Wort des Clemens die griechische Philosophie die „Vorschule Christi" ist, so auch die antiken Mysterien (Eccl. or. IX, S. 12ff.). Sie sind das Formelement für die christliche Liturgie geworden, diese ist „als wahre Mysterienfeier aus dem göttlichen Mysterium Jesu Christi und den Formen, die die religiöse Kultur der Antike hergab, harmonisch hervorgewachsen ... Sie hat deren Sprache und Formen für den Dienst Christi nutzbar gemacht; an Stelle des unvollkommenen Inhalts aber hat sie göttlichen Logos und heiliges Pneuma gesetzt" (S. 101f.). Dieses Pneuma hat in den Aposteln und Propheten sich Werkzeuge zum Bau der Liturgie geschaffen (S. 74). Eine kurze Erwähnung synagogaler Einflüsse findet sich Eccl. or. II, S. 8 u. 15. Die Aufnahme hellenistischer und jüdischer Formelemente wird unter den Gesichtspunkt bewußten Suchens nach der objektiven Form gestellt (ib. S. 6) sowie unter den Willen des Christentums, nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen (S. 8). Casel betrachtet also das Werden der Liturgie mehr als das bewußte Werk einzelner denn als stilles Wachstum. Allerdings sieht er als

Subjekt in hohem Maß die Gemeinde an: auch die Apostel beten „aus der Erfahrung einer Gesamtheit heraus". Dabei ruht diese Ausdehnung von der Entwicklung auf dem Gedanken, daß die Eucharistie ursprünglich einheitlich gewesen ist, und sich erst etwa vom 3. Jahrhundert ab nach den verschiedenen Gegenden verschieden gestaltet habe (S. 53).

Der Versuch, eine Urlitugie in der apostolischen Zeit nachzuweisen, wird nicht unternommen. Die konkrete Erklärung geht nicht über Formulare um etwa 150 zurück (Eccl. or. II, S. 7 und IX, S. 119). Bemerkenswert ist, daß der Versuch, das Auferstehungserlebnis der Jünger zu schildern, stark hellenistische Färbung trägt (II, S. 4 und 5).

7. Die Methode der Darstellung.

Wenn dem Laien oft die Schriften der liturgischen Bewegung, zumal die volkstümlichen, so modern vorkommen, so liegt dies vor allem an der geschickten Verwendung der induktiven Methode. Meister darin ist Guardini. Das erste Bändchen der Ecclesia orans zeigt durchgängig das Bestreben, zuerst die Bedürfnisse des modernen bez. religiösen Menschen darzustellen und darauf die Liturgie als Erfüllung aufzuweisen. Besonders gut arbeitet in diesem Sinne auch Hammenstede (Eccl. or. III).

Diese induktive, psychologische Methode der Darstellung hat für eine Erfassung der in ihr liegenden Anschauungen den hohen Wert, daß sie weit getreuer als die deduktive die wirklich lebendigen Vorstellungen registriert. Sie gibt außerdem für die Eingliederung der Bewegung in den geschichtlichen Rahmen des 19. Jahrhunderts einen wertvollen Fingerzeig.

* * *

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die liturgische Bewegung nach den verschiedensten Seiten einen völlig neuen Abschnitt im gottesdienstlichen Leben des Katholizismus darstellt. Die Messe ist nicht mehr das meritum, mit dem man sich die immer wieder abreißende Verbindung zwischen Gott und den Menschen wieder knüpft, sie gehört vielmehr dem Gebiet der caritas an und ist aus der Rechtfertigung in die Heiligung getreten. Sie ist nicht mehr Versöhnungsmittel, sondern Erziehungs- oder Verklärungsmittel. In der alten Epoche waren alle mystischen Anklänge zurückgedrängt, jetzt stehen sie bewußt im Vordergrund. Dort sind die Priester das wesentliche Subjekt, hier wird neuer Wert darauf gelegt, daß die Gemeinde die Messe als ihre eigenste Angelegenheit erfaßt. Dort gilt der Text so wenig, daß man sich fragte, ob der Kolent überhaupt zur inneren Anteilnahme zu verpflichten sei, hier bemüht man sich, nicht nur ihm, sondern auch der Gemeinde weitgehendstes Verständnis jedes Worts und jeder einzelnen Gebärde zu vermitteln. Dort war die Auffassung von der Entstehung der Liturgie vom dogmatischen Gesichtspunkt beherrscht, jetzt ist die Wissenschaft frei geworden zu rückhaltlos historischer Arbeit.

Zweiter Hauptteil.

Grundzüge zur Beurteilung der liturgischen Bewegung.

Die Darstellung der neuen Meßauffassung in der katholischen liturgischen Bewegung, die im Vorhergehenden gegeben ist, hatte zum Ziel, die in den verschiedenen Schriften der Bewegung verstreuten Züge zusammenzufassen und zu ordnen, so daß ein Gesamtbild der Bewegung daraus entsteht. Eine solche Gesamtdarstellung war bisher nicht vorhanden. Infolgedessen war auch eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der katholischen liturgischen Bewegung von protestantischer Seite aus sehr erschwert. Denn fast alle der bisherigen Beurteiler bildeten ihr Urteil an einzelnen Schriften, einzelnen Erlebnissen, vielleicht sogar nur einzelnen Eindrücken dieser oder jener Schrift, aber nicht an einer Gesamtschau über die Bewegung. Mit ihr ist nunmehr die Möglichkeit zu eingehender Auseinandersetzung mit der Bewegung und zu ihrer Beurteilung gegeben.

Im folgenden sei deshalb versucht, die Grundzüge zur Beurteilung der Bewegung darzustellen. Wenn dabei dieser Teil der Untersuchung mit dem Wort „Grundzüge" bezeichnet wird, so soll diese Einschränkung andeuten, daß es sich bei den Beziehungen der liturgischen Bewegung zu Modernismus und Romantik, insbesondere bei der letzteren, um so weitgreifende Gebiete handelt, daß zunächst auf eine eingehende Darstellung dieser Beziehungen verzichtet werden

muß und nur das Wichtigste darüber gegeben werden kann. Es soll nicht ein vollständiges Bild dieser Beziehungen aufgezeigt werden, sondern das gesagt werden, was vor allem gesagt werden muß, und damit weiterer Arbeit die Richtung gewiesen sein.

Da die Bewegung eine geschichtliche Größe ist, sind für ihre Beurteilung zunächst die Wurzeln bloßzulegen, aus denen sie geschichtlich erwachsen ist. Beschränkt man die Untersuchung auf das 19. Jahrhundert, so kommen zwei geistige Strömungen dafür in Betracht: der Modernismus und die Romantik.

An die Darstellung dieser Zusammenhänge schließt sich dann die Beurteilung vom katholischen und vom evangelischen Blickpunkt aus an.

Die Wurzeln der Bewegung.

Es ist oben festgestellt, daß die liturgische Bewegung eine völlig neue innere Einstellung bedeutet gegenüber der Periode der Nachscholastik, die etwa mit dem 16. Jahrhundert beginnt und in gewisser Hinsicht in Thalhofer ihren Abschluß findet. Sowohl die Frömmigkeit wie der wissenschaftliche Charakter der Bewegung trägt völlig neue Züge. Aus dieser Lage entsteht die Frage nach der Herkunft der neuen Einstellung. Ist sie wirklich etwas völlig Neues? oder knüpft sie an Früheres an, es übernehmend oder weiterbildend?

Das Urteil der liturgischen Bewegung über sich selbst ist sehr spärlich. Mit offener Klarheit werden bezüglich des geschichtlichen Zusammenhanges nur zwei Momente erwähnt: das Zurückgehen auf die vortridentinische Liturgieauffassung (Kramp) und das Anknüpfen an die Patristik. Es würde freilich zu untersuchen sein, ob in beiden Beziehungen die Wiederbelebung der alten Gedanken richtig erfaßt ist, oder

ob sich darin ähnliche Verzeichnungen und Idealisierungen finden, wie etwa in der Darstellung des Mittelalters durch die Romantik. Aber diese Untersuchung würde über die Absicht der vorliegenden Arbeit hinausführen. Vor allem aber ist damit nicht erklärt, woher diese für die innere Einstellung so bezeichnende Rückkehr zu früheren Epochen ihren Ursprung hat. Darüber erfährt man aus den Schriften der Bewegung selbst fast nichts; ja, diese bestreiten eher den Zusammenhang mit den Strömungen, aus denen sie stammen. Für den Modernismus ist das verständlich; weniger verständlich für die Romantik, die in mancher Beziehung, insbesondere in ihren Konversionen und in ihrem Kulturgefühl, eine glänzende Parallele zur heutigen Lage der katholischen Kirche ist. Indessen ist das Nähere bei beiden darzustellen.

Erstes Kapitel.

Der Zusammenhang mit dem Modernismus.

Friedrich Heiler stellt in seinem „Katholizismus" S. 652 fest, daß der Modernismus noch nicht tot sei, sondern „sich in verjüngter Gestalt zu erheben und — wenngleich mit großer Vorsicht und unter Abstreifung mancher früheren Mängel — seine Ideen von neuem zu verkünden" beginnt. Erscheinungsformen sind nach ihm neben anderen auch die liturgische Bewegung, besonders die Schriften Romano Guardinis; sie „setzen — trotz aller dogmatischen Unanfechtbarkeit — Tyrrells Gedanken fort". Heiler bringt damit die Bewegung in Zusammenhang mit der geistigen Richtung im Katholizismus, die in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in Frankreich und Italien, dann auch in England und im deutschen Sprachgebiet sich ausbreitete und in den antimodernistischen Dekreten Pius X. ihre Verurteilung fand. Diese Dekrete sind zwar nicht in den Cod. iur. can. aufgenommen,[1]) wie überhaupt ihr Charakter auch heute noch umstritten ist. Sie sind jedoch, wie alle Dekrete, deren Ungültigkeit nicht ausdrücklich erklärt ist, noch in Geltung. Benedikt XV. hielt sie in Kraft und hat auf Grund dieser Dekrete 1920 den Tübinger Systematiker Koch abgesetzt; auch die Indizierung von fünf Schriften Joseph Wittigs in Breslau ist offenbar ihretwegen erfolgt.

Begreiflicherweise bestreitet die liturgische Bewegung den Zusammenhang mit dem Modernismus, wo sie ihn überhaupt

[1]) Heiler S. 652.

erwähnt, entschieden. Zwei Stellen enthalten Hinweise. Karl Adam, der an Stelle Kochs nach Tübingen kam, beschäftigt sich in „Glaube und Glaubenswissenschaft" (Rottenburg² 1923), seiner erweiterten „aufsehenerregenden" Antrittsvorlesung mit der Feststellung Heilers und erklärt, „von Tyrrell keine Zeile gelesen zu haben". Modernismus sei Abfall von der kirchlichen Autorität, den kirchentreuen Katholiken charakterisiere aber „demütig hingebende Liebe an die kirchliche Autorität", die sowohl er als auch Guardini habe. Die andere Stelle findet sich Eccl. or. I in den Anmerkungen S. 90 und 94, wo Guardini das Verhältnis von Logos und Ethos entwickelt, Wahrheitswert und Lebenswert des Dogmas. Er lehnt da modernistische Gedanken ab. Auf diese Stelle ist später noch einzugehen.

Eine geschlossene Auseinandersetzung zwischen der liturgischen Bewegung und dem Modernismus fehlt also. Obwohl aber die beiden versprengten gelegentlichen Notizen eine Ablehnung des Modernismus ausdrücken, sind doch mehrfache Berührungen zwischen beiden Bewegungen festzustellen. Sie bestehen in der Abwendung von der Nachscholastik und ihrer deduktiven Methode sowie Übernahme der Kantischen Erkenntnistheorie und der historisch-kritischen Methode der deutschen Theologie (französische Apologetik, Loisy und Tyrrell), in der Betonung des nationalen Elementes und der Bevorzugung der alten Kirche vor dem Mittelalter (deutsche Modernisten).

Methodisch ist dabei zu beachten, daß Modernismus nicht in dem eng umgrenzten Sinn des Syllabus und der Enz. Pascendi zu nehmen ist. Es handelt sich nicht um den Nachweis, ob die liturgische Bewegung kirchlich korrekt ist oder nicht, sondern um die Aufdeckung ihrer Wurzeln und inneren Zusammenhänge, um den Nachweis, daß in der

Bewegung Gedankenreihen wirksam sind, die schon im Modernismus, auch vielleicht ohne expressis verbis eine Verurteilung erfahren zu haben, zum erstenmal oder mit besonderer Stärke auftauchen.

1. Die französische Apologetik und Alfred Loisy; Erkenntnistheorie und historisch-kritische Methode.

Unter der Herrschaft der Scholastik sah die alte Apologetik ihre Aufgabe darin, das Dasein Gottes mit möglichst zwingenden logischen Gründen zu beweisen. Sie fußt auf der auch im Vatikanum vertretenen Auffassung (sess. III de revel. can. 1): si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit. Sie geht also rein deduktiv vor und folgert von anerkannten Voraussetzungen weiter. Unter dieser Methode stand auch Thalhofer (vgl. oben S. 37 f.).

Diese Methode mußte ihre apologetische Kraft da verlieren, wo ihre Voraussetzung schwand: die Herrschaft der scholastischen, deduktiven Denkweise. Das geschah im französischen Katholizismus unter dem Einfluß von Kants Erkenntnistheorie und der kritischen deutschen Theologie. Vermittler der neuen Gedanken wurde vor allem Auguste Sabatier von der protestantischen Fakultät in Paris, sowie neben Alfred Loisy die Philosophen Henri Bergson, Ollé-Laprune und sein Schüler Blondel. Henri Bergson[1]) erklärte alle begrifflichen Fassungen der Wirklichkeit für unvermögend, deren volles Sein und Wesen darzustellen. Er betrachtet „die unmittelbare Intuition, das ursprüngliche Erleben und das intellektuelle Miterleben als die einzige Methode . . ., die uns das An-Sich

[1]) Vgl. Külpe, Einl. i. d. Phil.[8] 1898, S. 187.

der Welt aufzeigen kann". In diesem Sinne schuf Ollé-Laprune († 1898) eine neue apologetische Methode. Er gab den deduktiven Weg auf, und ging psychologisch-induktiv vor. Er schildert die Anlagen und Bedürfnisse des modernen Menschen, und zeigt, daß sie ihre Erfüllung im katholischen Christentum finden. Ollé-Laprunes Schüler Blondel charakterisiert die Methode seines Meisters mit folgenden Worten: „Touché principalement par les verités de l'ordre moral, et surtout attentif à l'experience personelle de la vie interieure, il révèle les affinités profondes du christianisme avec notre nature, sa parfaite adaption à nos besoin, son harmonie (Annales de phil. chrét. 346).

Damit ist ein „subjektiver Faktor" eingeführt, der dem Denken der nachscholastischen Zeit fremd war. Wie sehr gerade er als einer der Kerngedanken des Modernismus betrachtet wurde, zeigt die interessante Studie von J. M. Verweyen, „Philosophie und Theologie im Mittelalter" Bonn 1911. Verweyen möchte durch Befragung der Geschichte Klarheit gewinnen über das erkenntnistheoretische Problem des Modernismus und kommt zu dem Ergebnis: „Gerade dieser subjektive Erlebnisfaktor hat in der katholischen Kirche keinen Platz. Er ist es vielmehr, weshalb die Enzyklica Pascendi den Modernismus als summa omnium haeresium kennzeichnet" (S. 132f.).

Die auf der Einführung des „subjektiven Erlebnisfaktors" beruhende Methode ist nun durchgängig in den Darstellungen der liturgischen Bewegung angewandt. Besonders offensichtlich tritt dies schon im Titel des 3. Bändchens der Eccl. or. hervor: „Liturgie als Erlebnis." Hammenstede hat offenbar selbst das Bedürfnis, sich gegen das Anrüchige dieser Formulierung sichern zu müssen, und er tut es durch einen Hinweis auf den gleichen Ausdruck bei dem „frommen und geistreichen

Kenner der Liturgie Amberger" „schon in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts". (S. IX). Die Erörterungen dieses Bändchens sind so angelegt, daß zuerst die Bedürfnisse des Menschen geschildert sind, und dann in der Liturgie die Erfüllung gezeigt wird. Ein Beispiel bietet S. 11ff.: „Heute ... ist vielleicht die Zeit gekommen, wo wir ... in erster Linie an ein Erfrischen unseres Geistes denken müssen ... Ich werfe in diesem Augenblick nur wie andeutend die Frage auf: Ob uns wohl die Liturgie diesen Garten der Freude aufschließen könnte?" S. 12: „Man kann die Wahrheit des katholischen Glaubens in quaestiones und articuli zerlegt studieren, und man kann sie — sehen, hören, betasten, ja schmecken, kurzum ihr als etwas Lebendigem begegnen und sie tief innerlich mit dem Verstande, dem Willen und dem ganzen Gemüte erleben ... Glauben wir es für den Augenblick: das lebendige Dogma ist die Liturgie!" Erst Seite 20 wird alles in die Frage zusammengefaßt: „Was kann den Akademiker bewegen, sein religiöses Leben an der Hand der Liturgie aufzubauen?" Die Antwort weist den Lebenswert der Liturgie auf: Liturgie ist „die Synthese ... all dessen, was uns an den verschiedenen Formen der Frömmigkeit, von denen wir vorhin gehört haben, sympathisch, groß und bedeutungsvoll erschienen ist". — Mit besonderer Meisterschaft wendet auch Guardini diese Methode an. Im letzten Kapitel der Eccl. or. I ist freilich deutlich zu beobachten, wie noch der Scholastiker in ihm mit der neuen Denkweise ringt. „Jeder Versuch, bloß aus dem Lebenswert des Dogmas seinen Wahrheitswert zu begründen, ist zu innerst unkatholisch." „Damit ist natürlich nichts gegen das Bemühen gesagt, den Wert des Dogmas an sich und der einzelnen dogmatischen Wahrheiten für das Leben aufzuweisen" (S. 94). Aber in den übrigen Kapiteln beruht die Darstellung deutlich auf der neuen Methode.

Eine andere Linie des Zusammenhangs mit dem Modernismus, die mit dem eben Dargestellten eng zusammenhängt, ist die Übernahme der historisch-kritischen Forschungsmethode. In Frankreich stand vor allem Alfred Loisy unter ihrem Einfluß. In seinem bekanntesten Werk „L'Évangile et l'Église" 1902 setzte er sich mit Harnacks „Wesen des Christentums" auseinander, indem er zwar die Methode der historisch-kritischen Theologie übernahm, aber Harnacks These die Reichsbotschaft gegenüberstellte.

Die liturgische Bewegung zeigt, daß inzwischen die Methode von der katholischen wissenschaftlichen Arbeit übernommen ist. Als Beweis genügt völlig der Hinweis auf Baumstarks „vergleichende Liturgiegeschichte" mit ihrer „rückhaltlos historischen Forschung", vgl. S. 114.

Wie sehr die beiden Momente, die historisch-kritische und die psychologisch-induktive Methode, im Modernismus und von den Zeitgenossen als Einfluß der deutschen Theologie und Philosophie sowie als Abwendung von der Scholastik empfunden wurde, mag das im folgenden zusammengestellte Material zeigen.

So stellt Troeltsch fest: „Daß (beim Eindringen des Modernismus) vielfach der deutsche Idealismus und die von ihm inspirierte protestantische Theologie mitgewirkt hat, ist unverkennbar; die Enzyklica liest sich manchmal wie eine Widerlegung des protestantischen Theologen Sabatier, der wohl den Franzosen diese Ideen vor allem vermittelt hat." (Internat. Wochenschrift 1908 S. 21) — Emil Wolff betont in der Übersetzung zu Tyrrell (s. u.), daß der Modernismus seine unmittelbare Vorbereitung in Loisy gehabt habe, dessen Arbeit auf der deutschen historisch-kritischen Forschung ruhe (S. VII). — Reinke, Deutsche Universitäten und Kurie, 1911, sagt: „Der Kampf gegen den Modernismus ist der Kampf des römischen

Geistes gegen den Geist Immanuel Kants." (S. 25) Auch Joseph Müller S. J. stellt in „Die Enz. Pius X. gegen den Modernismus und Ehrhardts Kritik derselben", Innsbruck 1908, den Modernismus als „Kantianismus" hin (S. 17 f.).

Joseph Müller macht in derselben Schrift auch den Versuch, die Begeisterung des Papstes für die historisch-kritische Methode darzutun. Der Papst „mißbillige die, die auf keine Weise wagen, mit der bis vor kurzem herrschenden Schriftexegese zu brechen, auch wenn unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens der weise Fortschritt der Studien sie einladet, es herzhaft zu tun" (S. 34). Es sei nur zu beachten: modernistarum rem gerunt, quicunque positivam sic extollunt, ut scholasticam despicere videantur. (ib.) Den Zusammenhang von Antimodernismus und Scholastik betont auch Reinke: Die Kirche hat den Eid auch dazu benützt, ihre scholastische Methodenlehre zur Anerkennung zu bringen (a. a. O. S. 36). Der deutsche Modernist Schell führt aus: Sabatiers Einfluß auf den französischen Klerus beruhe auf den psychologischen Ausgangspunkten der Gotteserkenntnis und der Forderungen des inneren Menschen. Diesen Ansprüchen sei die Mystik des Mittelalters in ihrer Weise entgegengekommen, aber die Scholastik habe sie zu ihrer Zeit noch nicht wissenschaftlich verarbeitet. Darum vermisse man die gebührende Würdigung dieser wesentlichen Forderungen noch heute in der traditionellen Neuscholastik (Die neue Zeit und der alte Glaube [2] 1898). Unter einen anderen Gesichtspunkt stellt Ehrhardt die Abkehr von der Scholastik (Der Katholizismus und das XIX. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung [12] 1902). Er zeigt, daß die neue Zeit sich von der alten vor allem auch durch den Einfluß der Naturwissenschaften unterscheide, deren experimenteller, induktiver Charakter in scharfem Kontrast zu dem wesentlich metaphysischen und

deduktiven der christlichen Wissenschaft trat (S. 66). (Vgl. die Betonung der naturwissenschaftlichen Methode bei Baumstark, oben S. 113). Weiter führt Ehrhardt (S. 256) im Anschluß an die Enc. Aeterni patris von 1879 aus, daß diese Anempfehlung des Aquinaten „nicht in dem Sinn gedeutet werden dürfe, als ob alle Folgerungen, die der hl. Thomas aus seinen Grundsätzen zog, samt und sonders für richtig erklärt wären. Noch irrtümlicher ist die Vorstellung, daß das theologisch-wissenschaftliche System des hl. Thomas dadurch dogmatisiert worden sei". „Thomas ist ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein, und es wäre ein Verbrechen an der theologischen Wissenschaft, ihn aus diesem in jenen verwandeln zu wollen."

Mit besonderer Klarheit führt die Abkehr von der Scholastik der bedeutendste Modernist durch, George Tyrrell.

2. George Tyrrell;

Abwendung von der Scholastik und neue Interpretation des „Katholischen".

George Tyrrell hat eine eigenartige Entwicklung durchlebt, der er aber die große Weite und Überschau verdankt, die aus seinen Werken spricht. Ursprünglich gehörte er der anglikanischen Hochkirche an. Mit 18 Jahren konvertierte er zum Katholizismus und trat ein Jahr darauf in den Jesuitenorden ein. Er widmete sich mit großem Eifer scholastischen Studien und galt bald als einer der besten Kenner des Aquinaten. Durch Kardinal Newman gewannen aber die mystische Theologie und die Fragestellungen der Religionsgeschichte und Religionspsychologie immer mehr Einfluß auf ihn. Die neue Theologie wurde bald der Grund zum Bruch mit dem Jesuitenorden, dem es schließlich gelang, die Belegung Tyrrells mit dem großen Kirchenbann zu erreichen.

Tyrrells Gedanken geben gut die Aufsätze wieder, die unter dem Titel „Trough Scylla and Charybdis" gesammelt sind, deutsche Übersetzung („Zwischen Scylla und Charybdis") von Emil Wolff, Jena 1909. In ihrer chronologischen Anordnung zeigen sie zugleich vorzüglich Tyrrells Entwicklung auf.

So hoch Tyrrell persönlich von der Messe dachte — noch als Suspendierter hat er sie nach einer Mitteilung Heilers unerkannt in Freiburg mit großer Andacht celebriert —, so beschäftigen sich doch die Aufsätze nirgend ausdrücklich mit der Liturgie. Dennoch finden sich im weiten Maß Berührungen mit der liturgischen Bewegung; vor allem „setzt Guardini Tyrrells Gedanken fort" (Heiler, Kath. S. 653).

Tyrrell begründet besonders eingehend die Abkehr vom „Theologismus" der Scholastik, die ihm eine sektenhafte Verengung des Katholischen bedeutet. Der Unterschied zwischen scholastischer und liberaler Theologie, der immer wieder das Thema der Aufsätze bildet, besteht nach ihm in der verschiedenen Auffassung des depositum fidei. Die Scholastiker verstehen darunter eine Summe göttlicher Erkenntnisse, die den Aposteln auf übernatürliche Weise offenbart ist. Dieser Grund liegt fest und ist wissenschaftlicher Bearbeitung unzugänglich. Die wissenschaftliche Arbeit kann nur darin bestehen, die aus diesem depositum zu ziehenden Syllogismen zu klären und zu erweitern. Demgegenüber beschäftigt sich die liberale Theologie mit der zugrunde liegenden Realität, mit der allzeit gegenwärtigen Offenbarung Gottes in der Natur und allgemein menschlichen Erfahrung. In den späteren Aufsätzen erkennt Tyrrell die normative, „klassische" Bedeutung des Zeugnisses der Apostel an, betont aber umso stärker die „induktive, historische, experimentelle Methode" (S. 135), mit der die Offenbarung erkannt wird, gegenüber der scholastischen.

Mit der liturgischen Bewegung hat Tyrrell vor allem aber die „vertiefte und erweiterte Interpretation des Katholizismus“ (Heiler) gemein. Er faßt ihn synkretistisch, als eine „Synthese aller Religionen“ (S. 53). Aus verschiedenen Armen ist der Katholizismus zu dem breiten Strom zusammengewachsen, den er heute darstellt. Er besitzt „die Einfachheit eines Prinzips lebendigen Wachstums“, aber „das, was aus ihm erwächst, ist eine organische Mannigfaltigkeit von Glaubenssätzen, Vorschriften, Gebräuchen und Einrichtungen, in der sich die in ihm schlummernden Möglichkeiten der Fülle und Fruchtbarkeit allmählich und unerschöpflich offenbaren“. Die Einheit ist beschlossen in der Formel „Gott unser Vater, alle Menschen Brüder“. Sie ist „ein Mysterium im tiefsten Sinn des Wortes“ (S. 43f.). In ähnlichem Sinn wird später in dem Aufsatz „Mysterien — eine Lebensnotwendigkeit“ Mysterium antinomisch als der Ausdruck dieser rational nicht zu erfassenden Mannigfaltigkeit verstanden, es ist „eine Wahrheit, die niemals mit restloser Folgerichtigkeit gedacht oder dargestellt, die jedoch mehr oder weniger genau und vollständig durch zwei oder mehr sich ergänzende, aber teilweise unvereinbare Urteile zum Ausdruck gebracht werden kann“ (S. 417).

Diese katholische Religion ist gefaßt als ein Teil des menschlichen Geistes der christlichen Gemeinschaft, das mit in den historischen Ablauf der Dinge verflochten ist, „wachsend mit ihrem Wachstum, erstarkend mit ihrem Erstarken, sich wandelnd mit ihren Wandlungen“ (S. 173). Ebenso faßt Guardini von den „Wandlungen des Geistes“ aus die neuen religiösen Anschauungen.

Neben diesen Orientierungen des Ganzen finden sich namentlich in dem Aufsatz „Gedanken über katholische Religion“ eine Fülle einzelner Züge, die zeigen, daß die liturgische Bewegung „Tyrrells Gedanken fortsetzt“. Auch Tyrrell spricht von

dem „überindividuellen Moment" der Kirche. Sie stellt eine Verbindung der Seele nicht nur mit dem religiösen Leben vergangener Jahrhunderte her, sondern mit allem geistigen und sozialen Leben, womit die Kirche in aller Welt verflochten war. „Der Katholizismus bedeutet ein Gefühl der Gemeinschaft mit allen Kindern der Kirche in Gegenwart und Vergangenheit" (49). Katholizismus ist ferner die „Religion des ganzen Menschen". Wir sehen „Verstand und Gefühl, Herz und Sinne wetteifernd ihre mehr oder minder unvereinbaren Ansprüche erheben". „Keine Richtung der vielgestaltigen menschlichen Natur ist vernachlässigt worden oder unvertreten geblieben zu Gunsten einer erzwungenen und verfrühten Vereinheitlichung" (35). Wo aber der ganze Mensch seinen Ausdruck finden soll, ist nur die Poesie das rechte Mittel. Sie steht außerhalb der Welt strenger Zweckmäßigkeit. Deshalb benutzt die religiöse Sprache die Poesie (vgl. Guardini, Liturgie als Spiel; das ästhetische Moment der liturgischen Bewegung, insb. bei Guardini!). Ebenso betont er den Wert der Symbolik. „Man braucht die Vorteile einer Liturgie in der Volkssprache nicht zu verneinen. Aber vielleicht spricht das bloße stumme Spiel eines Hochamtes, mit seinem Schauer des Geheimnisvollen, des Glaubens und der Ehrfurcht voller und unmittelbarer zum Geist des Menschen ... als ein noch so fein abgewogener Vortrag über das Meßopfer" (40). Auch den Gedanken, daß katholische Religion ein „sozialer Organismus" ist, betont Tyrrell (60). Endlich stellt er mit großer Klarheit die Tatsache heraus, daß in der Liturgie das „Wir" betet, und in seinem Kampf gegen den „Sazerdotalismus" hebt er kräftig das allgemeine Priestertum und die Notwendigkeit der Teilnahme der Laien hervor. Um der „Entfremdung der Laien" zu begegnen, um sie „festzuhalten oder zurückzugewinnen, müssen wir ihnen die ursprüngliche tätige Teilnahme am Leben

der Kirche aufs neue einräumen, deren sie durch das allmähliche Überwiegen der absolutistischen über die demokratische Auslegung der priesterlichen Autorität beraubt worden sind." (462) „Wir verlangen also nicht die Verwandlung der Kirche in eine Laiengemeinschaft; wir verlangen nur die Anerkennung der Tatsache, daß die Laien teilhaben an jenem höchsten Priestertum und an jener höchsten Autorität, von denen das Priestertum und die Autorität der amtlichen Hierarchie abgeleitet sind." (463) „Es sind Spuren in Fülle vorhanden von der ursprünglichen Auffassung des Priestertums und seiner Vollmacht; diese Spuren gilt es zu vertiefen, zu verfolgen, auf sie mit immer neuem Nachdruck hinzuweisen. Man hat den rechten Weg nicht mit bewußter Absicht verlassen; so hat man die Fußspuren der Vergangenheit nicht sorgfältig ausgelöscht. Sie sind da, uns den Weg zu weisen, als unfreiwillige Zeugen für die Wahrheit. Jeder dieser Reste stellt für die sazerdotalistische Theologie unserer Tage eine Anomalie dar; man sucht sie hinwegzuerklären mit einem Scharfsinn, der alles berücksichtigt, nur die Geschichte nicht. Wie kommt es, daß in der römischen Liturgie die Gemeinde in ihrer Gesamtheit den Priester genau mit den gleichen Ausdrücken absolviert, in denen der Priester die Gemeinde absolviert? Wie kommt es, daß in Erwiderung auf das „Dominus vobiscum", das jetzt nur der Priester aussprechen darf, die Gemeinde antwortet: „Et cum spiritu tuo?" Wie kommt der Priester dazu, zu sagen: „Betet meine Brüder, daß mein Opfer und eures vor Gott angenehm sei?" Und was bedeuten die „uns" und „wir", die den Kanon der Messe vom Anfang bis zum Ende durchziehen? Wie kommt es, daß die Taufe, das größte aller Sakramente, in wirksamer Weise von einem Laien, von einem Weib oder sogar von einem Ungläubigen erteilt werden kann, oder daß das Sakrament der Ehe durch die vertragschließenden Parteien

vermittelt wird? Diese und hundert ähnliche Probleme lassen sich auf Grund sazerdotalistischer Voraussetzungen nur lösen, wenn man der Geschichte und dem gesunden Menschenverstand Gewalt antut. In ihrer Gesamtheit liefern sie ein unwiderstehliches gehäuftes Argument zugunsten der ursprünglichen Vorstellung, nach der die Hierarchie einfach die ganze Kirche vertritt, in deren Schoß die Fülle aller geistlichen Gewalt und Autorität wohnt." (464).

In der liturgischen Bewegung hat sich Tyrrells Schlußwort erfüllt: „Wenn wir zu der verlassenen Wahrheit zurückkehren, finden wir sie in neuer und besserer Gestalt wieder und haben eine tiefere Einsicht in ihren Wert gewonnen."

3. Die deutschen Modernisten;

das nationale und das „Renaissance"-Moment.

In Deutschland war der Modernismus von geringerer Bedeutung als in Frankreich, Italien und England. Emil Wolff (a. a. O. IX) sagt: „Das Leben und die Literatur des Modernismus ist außerhalb Deutschlands zu finden." Schnitzer erklärt diese Tatsache damit, daß in Deutschland der Ultramontanismus besonders stark war, andererseits der Klerus in seinem Bann wissenschaftlich so tief stand, daß er an den Fortschritten der Wissenschaft kaum Anteil nahm".

Der Nachdruck liegt deshalb im deutschen Modernismus weniger in der neuen wissenschaftlichen Einstellung, als vielmehr in der Reaktion gegen den Ultramontanismus. Diese äußert sich in der Betonung des nationalen Elements und in der Abwendung von dem romanisch-mittelalterlichen Geist. In beiden Gedankenreihen bestehen Zusammenhänge mit der liturgischen Bewegung.

Die Forderung der Landessprache im Kultus wird seit den Reformvorschlägen Wessembergs und Vitus Anton Winters,

die beide unter rationalistischem Einfluß standen, immer wieder erhoben, so auch bei J. B. Hirscher 1849. Die deutschen Modernisten greifen den Gedanken aus Reaktion gegen den alles Nationale erdrückenden Ultramontanismus auf. Hermann Schell betont das germanische Element besonders in der 1897 erschienenen und 1898 indizierten Schrift: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts." (vgl. Mirbt, Quellen [4] 1924 S. 578.) Vorsichtiger drückt sich der Wiener Kirchenhistoriker Ehrhardt aus: Für die nichtromanischen Nationalsprachen sei bei gewissen Gottesdiensten Raum zu schaffen, der den realen Nachteil, der diesen Völkern aus dem idealen Vorzug einer einheitlichen kirchlichen Sprache erwächst, vollständig aufhebt. Doch sei dies so durchzuführen, daß der Einheit der Kulthandlungen und Kultsprache nicht geschadet werde. „Indessen steht das maßgebliche Urteil hierüber der kirchlichen Autorität zu." (XX. Jahrh. S. 388.)

Ähnliche Stimmen machen sich auch in der liturgischen Bewegung geltend. Das oben S. 112 erwähnte Zitat aus Baumstark liegt in dieser Richtung, auch Guardinis deutsche Meßandacht für Schüler (Düsseldorf 1920). Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Bestrebungen auf Einführung der deutschen Sprache in der liturgischen Bewegung weniger aus nationalem Gesichtspunkte hervorgehen als aus dem Bestreben, der Gemeinde die innere Teilnahme am Kultus zu ermöglichen. Zwar stellt auch schon Ehrhardt die Forderung einer stärkeren Heranziehung des Laienelementes auf (ib. S. 389). Doch fehlt in der liturgischen Bewegung die Spitze gegen den Ultramontanismus, besonders da, wo sie unter der Herrschaft der Benediktiner steht. Hat doch Casel sich am meisten für die Beibehaltung der lateinischen Kultussprache eingesetzt, und Hammenstede hat die Kühnheit zu behaupten, der Zwang zur lateinischen Kultussprache verleihe dem deutschen Gesicht

einen Zug, „der ihm von Natur nicht anhaftet, der es aber für die andern Nationen erst sympathisch macht". (Eccl. or. III 87f.)

Stärker ist der andere Berührungspunkt zwischen deutschem Modernismus und der liturgischen Bewegung: die Abwendung vom Mittelalter. Sie ist bereits bei Schell ausgesprochen (cf. oben S. 220), führt aber vor allem bei Ehrhardt zu dem Ergebnis, das in der liturgischen Bewegung sehr lebendig ist: Zurückgreifen auf das christliche Altertum, die „Jugendzeit" der Kirche.

Nachdem Ehrhardt seine oben S. 222 dargestellte Stellung zu Thomas charakterisiert hat, weist er darauf hin, daß die gegenwärtige Lage der Kirche weit mehr mit der des Altertums Ähnlichkeit habe als mit der mittelalterlichen. In großer Breite führt er die Berührungspunkte auf: verschwunden sei in der Gegenwart die spezifisch mittelalterliche Machtstellung des Papstes, der Bischof mit Hirtenstab und Schwert, die privilegierte Stellung des Weltklerus, die Herrschaft des Klerus. Schon in diesen negativen Momenten liege die Verwandtschaft der Gegenwart mit den ersten Jahrhunderten; weiter aber auch positiv in dem Verhältnis von Kirche und Staat, in den kirchlichen Aktionsmitteln, die rein geistig, kirchlich religiös seien, in dem Hauptgegenstand der kirchlichen Wirksamkeit, einem religiös-kirchlichen, apologetisch-polemischen Element. „Diese Verwandtschaft . . . ist ein Vorteil von großer Tragweite" (XX. Jahrh. S. 338 ff.).

Die Berührung mit dem „Renaissancemoment" der liturgischen Bewegung springt sofort ins Auge. Dabei ist bedeutsam, daß auch die Benediktiner nicht am Thomismus mit seiner aristotelischen Grundlage, sondern an den an Plato orientierten Vätern ihre Führer haben.

Auch die Forderung einer neuen Innerlichkeit ist im deutschen Modernismus erhoben; sie ist nachweisbar bei Schell

in dem auch bei Mirbt (cf. oben S. 138) zitierten Abschnitt sowie bei Ehrhardt (a. a. O. S. 385).

Indessen liegen gerade in der Betonung des nationalen und des „Renaissance"-momentes Gedanken vor, die nicht genuin modernistisches Gut sind. Vielmehr macht sich hier der Einfluß jener früheren Strömung geltend, die heute auch die liturgische Bewegung in hohem Maß trägt: der Romantik. Bevor aber diese Beziehungen verfolgt werden können, ist noch ein abschließendes Wort über die Beziehungen zwischen liturgischer Bewegung und Modernismus zu sagen.

4. Die Grenzen des modernistischen Einflusses.

Die Frage, ob die liturgische Bewegung die Fortsetzung „des" Modernismus sei, ist schwer zu beantworten, weil der Modernismus kein einheitliches System, sondern ein Gebilde von philosophischen, theologischen, kirchenpolitischen und religiösen Strömungen ist. Folgt man zwei der bedeutendsten Beurteilungen des Modernismus, Heiler in seinem „Katholizismus" und Schnitzer in „Der katholische Modernismus", so ist das Ergebnis folgendes.

Heiler betrachtet den Modernismus „primär" als „eine religiöse, theologische, nicht eine kritisch-wissenschaftliche Strömung", in dem Maß, daß er Schnitzer und Koch nicht als eigentliche Modernisten bezeichnet, weil sie zwar „ausgezeichnete, scharfsinnige und gelehrte Historiker" sind, aber „nicht das Charisma der religiösen Führerschaft und theologischen Systematik besitzen". Auch von Loisy urteilt er: „Er kann . . . nicht unter die eigentlichen Vorkämpfer des Modernismus gezählt werden, da ihm die religiöse Kraft und Leidenschaft fehlt." (S. 648). Faßt man den Modernismus auf der Basis einer neuen Religiosität als den „ernsten Versuch, eine erweiterte, vertiefte und geläuterte Interpretation des Katho-

lizismus mit den Erkenntnissen der modernen Bibelkritik, Dogmengeschichte, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie zu verbinden" (ib.), so ist allerdings zu urteilen, daß die liturgische Bewegung in hohem Maß Elemente des Modernismus in sich trägt. Sie ist vor allem eine neuerwachte religiöse Welle, wie bereits an den Zitaten von Wintersig (oben S. 96) und Kramp (S. 42) gezeigt ist. Es kommt ihr auf ein neues Erwachen religiösen Lebens an. Kramp will mit seinen Studien „Bausteine zu einer eucharistischen Lebensordnung" liefern; Guardini den „Menschen zu neuem Bewußtsein seiner Gotteskindschaft" erziehen; die Benediktiner „dem verklärten Christus den verklärten Christen entgegenführen". In der Tat stellt die liturgische Bewegung eine tiefe Verinnerlichung der katholischen Frömmigkeit dar. Das wissenschaftliche Erbe des Modernismus hat sie freilich nicht in vollem Maß angetreten. Sie hat zwar das religionsgeschichtliche Denken weithin in sich aufgenommen, wie die Schriften von Casel und Baumstark zeigen. Sie hat der modernen Religionsphilosophie großen Einfluß verstattet, wie er bei Guardini und Hammenstede sichtbar wird. In der Bibelkritik geht aber nur Baumstark in den Linien der historisch-kritischen Forschung weiter; Wintersig zeigt, daß hier die Benediktiner selbständig ihren Weg gefunden haben.

Anders sieht Joseph Schnitzer den Modernismus an. Modernismus ist Anti-Ultramontanismus. Er ist „der Umschlag gegen den Zenith des Papsttums im Vatikanum". Sollte darin wirklich der Kern des Modernismus liegen, so hätte allerdings die liturgische Bewegung diesen Kern nicht in sich aufgenommen. Die Frage eines Für oder Wider einen ausgesprochenen Ultramontanismus liegt vielmehr ihrem nach innen gerichteten Blick fern. Sie ist nicht „international und welsch-chauvinistisch", was Schnitzer als dessen Merkmale

bezeichnet, aber auch nicht in modernistischem Sinne national, sondern höchstens vaterländisch. Sie ist weder klerikal noch demokratisch, sondern für ein „organisches Zusammenwirken von Priestern und Laien". Sie ist nicht kirchenpolitisch, sondern kirchlich im religiösen Sinn des Wortes. Sie ist auch nicht doktrinär, aber der Schwerpunkt liegt ihr auch nicht allein im inneren Leben in und mit Gott, sondern in einer Lebendigmachung des vorhandenen kirchlichen Gutes.

Offenbar ist bei Schnitzer das Urteil über den Modernismus stark durch persönliche Erfahrungen und die damalige Lage des Klerus in Deutschland beeinflußt. Man wird zu einer richtigen Einschätzung der Beziehungen zwischen Modernismus und liturgischer Bewegung die Heilersche Fassung zugrunde legen müssen, allerdings auch die kritisch-wissenschaftliche Linie etwas stärker zu betonen haben, als es bei Heiler geschieht.

Zweites Kapitel.

Das Erbe der Romantik.

Fragt man die Schriften der liturgischen Bewegung über ihren Zusammenhang mit der Romantik, so erhält man fast überall eine deutliche Absage an diese.

Guardini stellt die Romantik als die subjektivistische Seelenhaltung hin, die gerade durch die liturgische Bewegung überwunden werden muß. Die Kirche ist nicht die „Heimat", wie sie „der Anlehnungsbedürftige", „die Sehnsucht des schweifensmüden Romantikers" sieht. (Lit. Bldg. 56). Der Gläubige „muß die individualistische Absonderung, die sentimental-romantische Subjektivität überwinden und sich in Gebet, Opfer und Sakramentalhandlung ganz in die große Gemeinschaft der Kirche stellen — der Kirche — nicht eines gleichgestimmten Kreises" (ib. 60). „Nicht um eine neue Romantik des Erlebens und Fühlens handelt es sich, sondern um ein Sein aus Wahrheit und Wirklichkeit" (ib. 72). „Die schwächliche Romantik des religiösen Lebens mit ihren Lyrismen und Gefühlsseligkeiten, mit ihrer Lust an freundlichen Kleinigkeiten muß überwunden werden" (ib. 80). In ähnlicher Weise lehnt Hammenstede die romantischen Schwärmer ab, „die, wie man von den Romantikern des 19. Jahrhunderts .. gesagt hat, weder in dieser noch in der andern Welt leben. Die tatsächlich nur ... in der Sehnsucht nach vergangenen Zeiten dahin träumen. So etwas ist töricht und tatsächlich schwächlich" (Bonif.-Korr. 28).

Mit diesen Stimmen glauben Guardini und Hammenstede zeigen zu müssen, daß sie keine Gemeinschaft mit der Romantik haben. Es ist jedoch deutlich, weshalb ihr Urteil über die Romantik falsch ist: sie kennen von ihr höchstens flüchtig die Jungromantik (Eichendorff u. a.), auf die ihre Absage an allerlei Sehnsüchte und Mondscheinstimmungen allenfalls zutrifft, aber nicht die Frühromantik und ihre Blütenzeit. Mit deren geistigen Grundlagen hat gerade Guardini besonders engen Zusammenhang, aber auch bei den Benediktinern lassen sich in dem fast völlig stilrein altkirchlichen Gepräge Gedanken aus der Romantik nachweisen, die ihnen vor allem wohl durch Vermittlung Guérangers zugeflossen sind. Eine Untersuchung über diese Zusammenhänge fehlt freilich noch. Auch Casel, der sich Eccl. or. IX. 128 ff. mit der Romantik beschäftigt, allerdings nur als liturgischer Kunstform, dringt zwar weit tiefer als Guardini und Hammenstede in den Geist der Frühromantik ein, lehnt sie aber doch ebenfalls restlos ab. Nur eine einzige Stimme weist auf den Zusammenhang zwischen beiden Bewegungen hin: eine vorzügliche kurze Darstellung der liturgischen Bewegung von Athanasius Wintersig im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands" 1924, Nr. 5. Darin bemerkt er, daß die liturgische Bewegung keineswegs unvorbereitet aufgetreten sei. Schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts habe Sailer in ihrem Sinn gewirkt. „Andere Namen aus dem Kreise der Nachromantik, die als Vorläufer der liturgischen Bewegung gelten können, sind Staudenmaier . . . und Amberger . . ." Dies ist das einzige Zeugnis dafür, daß Führer der liturgischen Bewegung sich eines Zusammenhanges mit der Romantik bewußt sind.

Einer näheren Untersuchung dieser Beziehungen stehen freilich methodisch zwei Schwierigkeiten entgegen. Einmal

ist die Zahl der unter romantischem Einfluß stehenden katholischen Theologen nicht groß, deren Beschäftigung mit der Liturgie aber gering, abgesehen von Guéranger. Die Ausbeute an Vergleichen mit romantischen Theologen ist also sehr spärlich.

Viel ergiebiger scheint eine andere Quelle zu sein. Die Romantik hat in der Theologie nur einen geringen Niederschlag gefunden. Ihr Schwerpunkt lag in philosophischen und literarischen Kreisen. Da sie zudem nicht nur in ihrem Verfall, sondern von Anfang an katholisch oder katholisierend war, kommt vor allem auch die literarische Romantik als Quelle für die Beziehungen der liturgischen Bewegung zu romantischer Geistesart in Betracht. Direkte Zeugnisse für die romantische Liturgieauffassung finden sich freilich auch da sehr wenige. Doch besteht in höherem Maße die Möglichkeit einer Vergleichung der Geisteshaltungen beider Bewegungen, so daß die Benützung der literarischen Romantik eine erfreuliche Erweiterung gegenüber der Beschränkung auf rein theologische Quellen bedeutet.

In diesem Sinn geben die folgenden Darstellungen, ohne im einzelnen wie im ganzen vollständig sein zu wollen, den Weg an, den eine eingehende Untersuchung zu gehen hätte. Sie beginnen bei Guéranger, skizzieren einige romantische Theologen, und geben zuletzt wesentliche Begriffe aus den Gedankenkreisen der Frühromantik, insbesondere von Novalis und Friedrich von Schlegel.

1. Berührungen mit Theologen.

a) Abt Prosper Guéranger.

„Choisi par la divine Providence pour arrêter le cours de ces abus lamentables, Dom Guéranger naquit liturgiste. —

Dès sa plus petite enfance, il aima avec passion les offices de l'Église; il les suivait avec une attention peu ordinaire à son âge, et de retour à la maison paternelle, son plus grand plaisir était d' imiter les cérémonies qui s' étaient déroulées sous ses yeux." Mit diesen Worten charakterisiert der Herausgeber der 2. Auflage der Institutions liturgiques die natürliche Neigung und die Bedeutung des Abtes Prosper Guéranger. Er ist in der Tat der „geniale Neuerwecker liturgischen Sinnes". Auf seiner Arbeit baut sich zum guten Teil die liturgische Bewegung der Gegenwart auf. Seine beiden bekanntesten Werke sind „Institutions liturgiques", 2 Bde. 1878, der erste Band übersetzt von Dr. Jakob Fluck, „Liturgische Unterweisungen"; ferner „Année liturgique" deutsch vom Mainzer Seminar mit Vorrede von Dr. Heinrich, „Das Kirchenjahr" Mainz 1874. Das erste ist eine wissenschaftliche Liturgiegeschichte, das letzte ist als Einführung in die Liturgie für Laien gedacht.

Guérangers Interesse liegt darin, durch ein Verständnis des Textes Priester wie Laien in den Geist der Liturgie einzuführen, der der Geist der alten Kirche ist.

Schon die Definition der Liturgie hebt den besonderen Wert des Textes und der Riten hervor: „Liturgie ist der Inbegriff der Symbole, Gesänge und Handlungen, mittels welcher die Kirche ihre Verehrung gegen Gott ausdrückt und offenbart" (Unt. 24). Der Lobpreis des Textes steigert sich gelegentlich fast ins Überschwengliche. „Die bezaubernde Salbung, die unaussprechliche Melancholie, die unmitteilbare Zärtlichkeit dieser Formeln, von denen die einen so einfach, die andern so feierlich sind; in welchen bald das süße und zärtliche Vertrauen einer königlichen Gemahlin gegen den Monarchen, den sie gewählt und gekrönt hat, bald die heftige

Besorgnis eines Mutterherzens erscheint, welches sich wegen der heißgeliebten Kinder beunruhigt; aber immer diese so tiefe und genaue Wissenschaft eines andern Lebens, sei es, daß sie die Wahrheit bekennt, sei es, daß sie ihre Früchte zu genießen wünscht, daß kein Gefühl mit dem ihrigen verglichen werden und keine Sprache sich der ihrigen nähern kann" (ib. S. 26). Die Liturgie ist geradezu das Ziel der Sendung Jesu. „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er ihr seinen einzigen Sohn gab, um sie in dem Vollzug des liturgischen Werkes zu unterrichten" (ib. S. 39). „Die Apostel sollten nun ein Ganzes von Riten, das weit über die mosaische Liturgie erhaben wäre, einrichten und verkündigen. Das war der Geist der neuen Religion . . ." (ib. 46).

Es ist deshalb unbedingt notwendig, die Gläubigen und die Priester zur inneren Teilnahme durch Verständnis der Liturgie zu erziehen. Denn „wer könnte die Segnungen des Heiles nennen, die sich über das christliche Volk verbreiten würden, als eine direkte Wirkung eines auf die Erklärung und das Verständnis der Mysterien, der Worte und Gebräuche der Liturgie gerichteten Unterrichts, wenn unsere Völker wüßten und kosteten, was die einfältigen Katechumenen von Mailand, Hippo oder Jerusalem wüßten und kosteten, nachdem sie von einem Ambrosius, einem Augustinus, einem Cyrillus eingeweiht waren!" (Unt. 30). „Die Großtaten der vergangenen Jahrhunderte waren deshalb so groß, weil das ganze christliche Gemeinwesen und auch die Träger der irdischen Gewalt selber damals von der Allgewalt des Gebets erfüllt nach dieser Anschauung auch handelten. Aber dies von der Kirche angeordnete Gebet würde sehr bald ohnmächtig, wenn die Gläubigen es ertönen ließen, ohne auch im Herzen sich daran zu beteiligen, wenn sie nur in der Lage wären, äußerlich daran teilzunehmen. Es wirkt

um so mehr für das Heil der Nationen, je mehr und je klarer es begriffen wird. Entschließt also eure Herzen, Kinder der katholischen Kirche, und kommt, mit dem Gebet eurer Mutter zu beten" (Kirch. 6). „Wenn wir nun das hl. Meßopfer erklären, so wollen wir dadurch, daß wir die Gläubigen in diese Geheimnisse einweihen, in ihren Herzen diesen Gefühlen zum lebendigen Durchbruch verhelfen, so daß sie nicht bloß Zeugen dessen sind, was sich vor ihnen zuträgt, sondern daß sie es mitleben, mitfühlen, daß sie in steter Beziehung zu den Handlungen des Priesters und zu den Absichten der Kirche stehen" (ib. 70). Diese Teilnahme ist von heiliger „Glut" und „Begeisterung" getragen. Das Dominus vobiscum dient dem Zweck, „die Aufmerksamkeit des Volkes immer mehr anzuspornen" (ib. 78 und 82), und beim „orate fratres" fühlt der Priester „das Bedürfnis, die Glut der Gläubigen noch lebhafter anzufachen . ., er sucht eine Stütze im Gebet seiner Brüder" (ib. 86).

Die Konsekration faßt Guéranger ähnlich wie Kramp: „Auch wir sind berufen, die gleiche unaussprechliche Umformung in uns zu erfahren, wenn, wie der Apostel sagt, was sterblich in uns ist, durch das Leben verzehrt werden soll. In Erwartung dessen bringen wir uns selbst Gott dar . . ." (ib. 82).

Die lateinische Kultsprache sieht Guéranger nicht als ein Hindernis, sondern als einen Vorteil an. Das Volk sucht gerade das Geheimnis und „die geheimnisvollen Worte, die von Gott sein müssen; denn sie nähren den Glauben und stillen die Schmerzen". „In jeder Stunde des Tages findet der Gottesdienst in den katholischen Kirchen statt; der Gläubige, welcher ihm beiwohnt, läßt seine Muttersprache auf der Schwelle zurück; außer den Stunden der Predigt hört er nur geheimnisvolle Töne, die sogar in dem feierlichsten Augenblicke, im

Kanon der Messe, ganz verstummen; und doch erquickt ihn dieses Geheimnis so, daß er das Los des Protestanten nicht beneidet, dessen Ohr niemals andere Töne vernimmt, als solche, deren Bedeutung er versteht. Während der protestantische Tempel kaum wöchentlich einmal die sprachreinigungssüchtigen Christen vereinigt, sieht die papistische Kirche ohne Unterlaß ihre zahlreichen Altäre durch ihre frommen Kinder belagert, welche sich ihren Arbeiten entziehen, um jene geheimnisvollen Worte hören zu können, die von Gott sein müssen; denn sie nähren den Glauben und stillen die Schmerzen. Gestehen wir es, es ist ein Meisterwerk des Protestantismus, der heiligen Sprache den Krieg erklärt zu haben; wenn es gelingen könnte, sie zu zerstören, sein Triumph würde weit vorgerückt sein. Den profanen Blicken, gleich einer entehrten Jungfrau, ausgesetzt, hat die Liturgie, von diesem Augenblicke an, ihren geheiligten Charakter verloren, und das Volk wird bald finden, daß es nicht der Mühe wert ist, sich in seinen Arbeiten oder in seinem Vergnügen stören zu lassen, um reden zu hören, wie man auf dem öffentlichen Markte spricht." (Unt. 416.)

Ganz im Sinn Guérangers bezeichnet deshalb Dr. Heinrich in der Vorrede zur deutschen Ausgabe des „Kirchenjahres" die Liturgie als „die Schule des übernatürlichen Lebens für Priester und Volk". „In ihr tritt Christus mit allen seinen Geheimnissen und Gnaden uns näher, als sonst irgendwo; in ihr leibt und lebt er in unserer Mitte; in ihr weht am wärmsten der Hauch seines Geistes; in ihr treten wir am fühlbarsten in die Gemeinschaft der Engel und Heiligen; durch sie wird Schrift und Überlieferung für die Christen lebendig; in ihr leuchtet die Wahrheit der göttlichen Geheimnisse der betenden Seele heller ein und enthüllt sich ihr die Wissenschaft der Heiligen mit überzeugender und herzgewinnender Klarheit;

in ihr atmet alles Glaube, alles Hoffnung, alles Liebe; in ihr ist der Geist der Buße, die Kraft des Kreuzes, der Triumph der Auferstehung, der Friede Christi, die Freude des Heiligen Geistes, der Vorgeschmack des Himmels; aus ihr haben die Väter und Lehrer der Kirche Licht und Begeisterung geschöpft; in ihr haben die Märtyrer, die Bekenner und Jungfrauen Kraft gefunden; sie ist die Schule des übernatürlichen Lebens für Priester und Volk. In dem Maße daher, als die heilige Liturgie im Geiste der Kirche recht gefeiert wird, blüht das religiöse Leben auf; erkaltet, zerfällt, verkommt dagegen in dem Maße, als sie vernachlässigt wird. Und leider, wie vielfach hat die moderne Zeit diesen himmlischen Brunnen verschüttet; wie fremd ist die heilige Liturgie vielfach der christlichen Welt geworden! Daher gehört die Wiedererweckung ihres Verständnisses in immer weiteren Kreisen, vor allem aber bei denen, welche selbst die Diener und Vermittler des heiligen Dienstes sind, zu den wesentlichen Faktoren der christlichen, der katholischen Regeneration" (Kirch. VIf.).

Aus den bisherigen Zitaten geht hervor, daß Guéranger in mehrfacher Hinsicht als der Vorläufer der liturgischen Bewegung gelten kann. Er hat in umfassender Weise auf die Notwendigkeit einer liturgischen Erziehung und Einführung in die Liturgie hingewiesen. Er hat die Teilnahme der Laien betont und ihnen den Reichtum eines Lebens aus der Liturgie aufgewiesen. Er hat ihnen gezeigt, daß die Liturgie „der königliche Weg der Frömmigkeit" ist. Er hat die Auffassung der Liturgie als caritas klar ausgeprägt und greift über das Mittelalter hinaus zur alten Kirche zurück. Sein Typus der Liturgieauffassung steht aber dem von Kramp und Guardini näher als dem der Benediktiner.

Ferner seien noch folgende Beziehungen festgestellt, die das eben Gesagte teils weiter erläutern, teils ergänzen.

Auch Guéranger hat eine lebhafte Abneigung gegen die Gebet- und Betrachtungsbücher und sieht in der Privatandacht die eigentliche Ursache des religiösen Tiefstandes. „Sie schließen die Seele von andern ab, statt sie mit denselben zu vereinigen. Ihre Nahrung ist karg, denn sie nimmt ihren Ursprung nicht aus dem Gebet der Kirche . . , ihre Gedanken sind geschöpft aus dem Ideenkreis, aus dem Gefühl des Verfassers dieser Bücher, . . . sie sind darum ohnmächtig, die Lust am Gebet, den Geist des Gebets jenen einzuflößen, die ihn nicht schon haben" (Kirch. 7).

Schon darin wird deutlich, daß er die Liturgie als soziales Gebet faßt, wie Guardini (vgl. oben S. 51). Das zeigt auch die schon erwähnte Definition der Liturgie als „der Inbegriff der Symbole, Gesänge und Handlungen, mittels welcher die Kirche ihre Verehrung gegen Gott ausdrückt". „Liturgie ist demnach Gebet, jedoch in sozialer Beziehung." „Gleich wie die Tugend der Religion alle Akte des göttlichen Kultus in sich schließt, ebenso umfaßt die Liturgie, welche die soziale Form dieser Tugend ist, alle auf gleiche Weise." (Unt. 24f.)

Weil sie die soziale Form der Religion ist, kann sie „allen alles" sein (Tyrrell, Guardini). „Darin ist die Liturgie göttlicher Natur, daß sie zugleich die Milch der Säuglinge und das Brot der Starken ist, sowie auch darin, daß sie gleich dem Brot der Wüste allen mundet, die sich von ihm nähren" (Kirch. 10). „In ihr findet sich alles für alle . . . sie ist das Manna, das für jede Seele den ihr zusagenden Wohlgeschmack besitzt "(Kirch. V, Heinrich).

Die Liturgie ist auch „die gründlichste Unterweisung im Dogma," „wie sie denn auch seine populärste Form ist" (Unt. 32).

Die Texte der Messe, insbesondere die Evangelientexte, sind allegorisch gefaßt, zwar nicht eschatologisch wie

bei Wintersig, aber in weit engerem Anschluß an den Textinhalt als bei Martin von Cochem (siehe oben S. 33). In der Erklärung zur Weihnachtsliturgie sagt Guéranger: „Die Gläubigen werden sich also mit denselben Gefühlen zur Kirche begeben, welche die Hirten und die Weisen aus dem Morgenlande beseelten, als sie nach Bethlehem gingen, dem Hause des Brotes. Auch sie, sie werden eilends kommen, mitten in der Nacht dieses Jahrhunderts, zu diesem Lichte, das in der Finsternis leuchtet; sie werden sich dem Altar nähern, wie jene der Krippe, und voll Freude über dies Geheimnis werden sie dem Neugeborenen ihre Huldigung darbringen. Endlich, im Verein mit Maria und der heiligen Kirche, werden sie dem himmlischen Vater das Lamm Gottes und mit ihm sich selbst in der Demut und Einfachheit der Kindheit aufopfern" (Kirch. 58).

Bezüglich der Entstehung der Liturgie hat Guéranger die Anschauung von der Urliturgie, die sogar ziemlich umfassend gedacht ist. Eine eingehende Darstellung findet sich in den „Unterweisungen" Bd. 1, S. 55ff. Wenn auch die Apostel „nur die ersten Linien gezogen, die Richtung angegeben haben," und das weitere Werk „sich unter dem Einfluß des Geistes der Wahrheit vervollkommnete" (52), so bleiben doch als „ganz bestimmte Züge aus dem Ganzen der ursprünglichen Liturgie" u. a. auch die Kollekte („gehört der ursprünglichen Einsetzung an"), die Präfationen („von der Wiege der Kirche an") Sanctus, Kanon („wer wird wagen, seinen apostolischen Ursprung nicht anzuerkennen" — Paulus hat ihn 1. Tim. 2, 1 im Auge) usw. Die Liturgie existiert von Anfang an gänzlich außerhalb der Schrift; sie ist reines Eigentum der Tradition, und muß deshalb auch nach dieser ausgelegt und beurteilt werden. Sicher aber ist, daß sie „lange Zeit vor der vollständigen Abfassung des Neuen Testamentes ausgeübt wurde".

„Die von den Aposteln eingeführte Liturgie mußte notwendig alles dasjenige enthalten, was wesentlich war bei der Feier des christlichen Opfers, bei der Verwaltung der Sakramente, sowohl in Beziehung auf die wesentlichen Formen, als auch in Beziehung auf jene Gebräuche, welche von der Würde der Mysterien gefordert werden bei der Ausübung der Heiligungs- und Segnungsgewalt, welche die Kirche von Christus durch dieselben Apostel hat; bei der Einrichtung einer Form für die Psalmodie und das öffentliche Gebet; endlich mußte diese liturgische Sammlung auch alles in sich fassen, was man Universelles in den Formen des Kultus während der ersten Jahrhunderte antrifft, und wofür man weder den Urheber, noch den Ursprung angeben kann. Das Studium des christlichen Altertums kann nicht ermangeln, denjenigen, welche sich ihm hingeben, die Größe dieses ursprünglichen Ganzen von christlichen Gebräuchen zu enthüllen, während die ernste Reflexion und Betrachtung der Bedürfnisse der Kirche seit jener Epoche ihnen die ganze Notwendigkeit zeigen wird, die sie seitdem hatte, teils ihre Heilmittel, teils ihre Kultmittel zu vervollständigen, welche mit dem Depositum der spekulativen Wahrheiten den Hauptbestandteil des göttlichen, ihrer Wachsamkeit anvertrauten Erbes bilden."

b) Martin Deutinger.

Deutinger gehört ebenfalls zu den Theologen, die unter dem Einfluß der Romantik standen. Als Quelle dienen für die vorliegende Untersuchung nicht seine zahlreichen philosophischen Schriften, sondern zwei Sammlungen von Kanzelvorträgen bezw. Bibelstunden über die johanneische Literatur, die unter dem Titel „Das Reich Gottes" (1864) und „Ethik" (1872) herausgegeben sind. Sie zeichnen sich durch eine reiche philosophische Klarheit und Einsicht und christliche Erkenntnis

aus. Sie sind zugleich ein sprechendes Beispiel dafür, in welchem Maß sich auch unter den Formen des Katholizismus eine lebendige in evangelischem Sinn christozentrische Frömmigkeit entwickeln kann. In ihrer Form nehmen sie einen heute bisweilen üblichen Typus der evangelischen Predigt voraus: von Lebensfragen ausgehend, führt er zum Verständnis des Textes hin, indem er diesen eben doch nicht eigentlich auslegt, sondern mehr nur als Kronzeugen anführt.

Deutingers Verwandtschaft zur Romantik wie zur liturgischen Bewegung zeigt sich besonders deutlich in seinem Wortverständnis. Auch ihm ist das Wort nicht abgegriffene Münze, sondern Ausdruck geistiger Erlebnisse. Wir müssen nur verstehen, den „Geist im Wort aus seiner Gebundenheit zu erlösen". Darin steht Deutinger ganz auf einer Stufe mit Guardini, vgl. oben S. 104. Charakteristisch ist die Stelle, an der seine Gedanken über sein Wortverständnis niedergelegt sind: in einer Erklärung zu dem scheinbar bedeutungslosen Schluß des 2. Johannesbriefes (V. 10) macht er die Bemerkung, daß kein Wort bedeutungslos sei, und gibt eine höchst geistreiche, frische, von christlichen Überzeugungen getragene Auseinandersetzung über „die Verschiedenheit der mündlichen und der schriftlichen Mitteilung", die in vielem heute noch ganz modern anmutet. Darin heißt es: „Nichts auf Erden ist völlig bedeutungslos; kein Wort ist ohne Inhalt. Jedes Wort enthält einen tiefen Sinn und Geist, und es kommt nur darauf an, daß wir diesen Geist aus seiner Gebundenheit zu lösen und zu erlösen verstehen. Es war eine Zeit, da glaubten die Menschen, mit gewissen Worten und Reden Geister beschwören zu können, und sie hatten recht mit diesem ihren Glauben, nur nicht in der Anwendung, welche sie ihm gaben. Mit den Worten lassen sich Geister beschwören. In jedem Wort ist ein Geist verschlossen,

und derjenige, der das Siegel des Wortes zu lösen vermag, wird auch den in ihm eingeschlossenen Geist befreien. So wie das Wort Geist ist, wird es auch in den Seelen der Menschen geistiges Leben erwecken können. Jedes Wort ist an sich unerschöpflich reich und mächtig, obwohl wir freilich in der gewöhnlichen Umgangssprache nichts davon merken. So wie die Worte und Reden meistens gebraucht werden, erlösen und enthüllen sie keinen Verstand und keinen Geist, sondern werden gebraucht, um den Verstand zu unterdrücken und den Geist zu töten. Wenn wir aber dem Worte folgen in seinem eigenen Leben und Inhalt, dann wird uns die Unerschöpflichkeit eines jeden Wortes klar, mag es auch jetzt durch den Gebrauch abgegriffen sein wie Scheidemünze, so daß wir sein Gepräge kaum mehr erkennen.

Als es zum erstenmal gebraucht wurde, da war auch das bedeutungsloseste Wort ein bedeutungsvolles; es war Ausdruck einer Reihe von geistigen Erlebnissen, welche ein Mensch damit zum erstenmal in bestimmter Gestalt festzuhalten verstand; und wenn wir dem Worte nachgehen in seinen Ursprung, so finden wir, daß jedes eine Reihe von Entwicklungen und Umgestaltungen durchzumachen hat. Ein jedes Wort hängt am andern, eine Sprache an der anderen; eine unendliche Reihe von Veränderungen steht vor uns, wenn wir Wort und Sprache zurückführen wollen bis auf den letzten Ursprung. Die Sprache ist ein unermeßlicher geistiger Tempel, der gebaut ist von geistigen Händen und in welchem wir im Allerinnersten und Allerheiligsten den Sohn Gottes erscheinen sehen. Das Wort Gottes selbst ist in diesem Tempel zu den Menschen herabgekommen und allen Menschen gegenwärtig geworden" (Ethik 528).

Ein weiterer Abschnitt über die Art, wie wir die Gedanken des Himmelreichs uns „ein=bilden", liest sich wie ein theo=

retischer Grundsatz zu dem Beispiel aus Guardinis „Liturgischer Bildung" (S. 60), wie wir unser Ichbewußtsein „ausweiten". „Wie der natürliche Geist nur erwacht und lebt, indem der Wille auf die natürlichen Anlagen und Erfahrungen seine eigene Tätigkeit gründet, so lebt der Geist Christi in uns nur, indem unser natürliches geistiges Leben jene Offenbarung der Liebe Gottes im Glauben in sich aufnimmt und darauf seine Hoffnung und seine Tätigkeit gründet. So wie wir nun durch die wiederholte sinnliche Anschauung und Empfindung das äußerliche Leben und das Reich der irdischen Erscheinungen im Geiste aufnehmen, und gerade dadurch geistig selbständig werden, daß wir auf jene Grundlage der wiederholten Aufnahme der sinnlichen Erfahrung unsere eigene Tätigkeit gründen, so ist es auch im höheren geistigen Leben. Dadurch, daß wir die Worte und Taten göttlicher Liebe und Offenbarung im Gebete wiederholt zum Gegenstand unseres inneren Hoffens und Schauens machen, werden wir im Geiste ihrer gewiß und schöpfen aus ihnen den höchsten Reichtum eigener Gedanken und Gefühle. Jede Erhebung des Gemüts zu jener durch den Glauben an Christus uns verliehenen neuen, lebensreichen, göttlichen Liebe ist darum Gebet, und jedes wahre Gebet ist notwendig geistige Erhebung, Durchdringung und Belebung des eigenen Geistes mit einer neuen Lebenskraft, ist Gebet im Geiste. Jedes Gebet im Geiste aber ist erst in Wahrheit Gebet."

Das Problem, wie mit einer so hohen Auffassung des Eigenwerts der Form die freie Entwicklung des menschlichen Geistes vereint werden kann, stellt Deutinger klarer dar als Guardini; er sucht es dadurch zu lösen, daß er die Form als die notwendige Gestaltung des Geistes Gottes, des Lebens von Gott, hinstellt. „Niemand kann wieder vollständig zum Kinde

werden und vergessen, was er gesehen, gelernt und empfunden hat; niemand kann seinen Empfindungen in dem Grade gebieten, daß sie dem Wortlaut irgend einer Form sich ganz anbequemen; niemand kann so schnell wechseln mit Gedanken und Empfindungen, wie der Wechsel der Worte in den einzelnen Formen des Gebets dies erheischen würde.

Es gibt auf diese Fragen und Klagen keine andere Antwort, als diejenige, welche Christus der Samariterin gegeben: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist anbeten." Aber auch dieses Wort des Herrn wird nur dann Trost gewähren, wenn es recht verstanden wird; und dasselbe recht zu verstehen, ist nicht so leicht, sonst würden sich nicht gerade jene darauf berufen, die jede Form des Gebetes und mit der Form zugleich auch die Verpflichtung der Anbetung Gottes von sich abschütteln möchten. Da heißt es dann: wozu alle diese Gebräuche, Worte, Religionsübungen? Gott ist ein Geist, er verschmäht diese geistlose Anbetung, allerdings können die Formen des Gebets geist- und gedankenlos gebraucht werden. Aber das liegt nicht in der Form, sondern in dem Mangel an Andacht, mit welcher die Form angewendet wird. Die Form kann mit oder ohne Geist gebraucht werden. Aber nie kann der Geist ohne Form irgend ein Leben gestalten. Wie der menschliche Geist überhaupt nichts vollbringen kann ohne bestimmte Form, so kann er auch nicht beten, ohne seiner Hoffnung einen bestimmten Ausdruck zu geben. Gerade in der Ausprägung der Form zeigt sich der Geist. Wann ist ein Wort, eine Rede, ein Buch geistreich? Wenn es eigenen Gedankeninhalt in bestimmten, scharfen, originellen Formen ausspricht. Weil jeder geistige Lebensinhalt ein selbsterrungener sein muß, so muß er sich auch auf seine eigene Weise ausprägen. Wer originell denkt, redet

auch so. Er ist nicht gewohnt, von andern Phrasen zu entlehnen, sondern drückt das, was er unmittelbar erfaßt, auch ebenso unmittelbar mit seinen eigenen Worten aus. Darum sind wir geneigt, selbst denjenigen, der schon bekannte Gedanken in eigentümlicher Weise ausspricht, für originell und geistreich zu halten. Statt daß wir uns unter dem Geiste das Formlose denken dürften, müssen wir uns das darunter denken, was allem Leben erst seine eigene Gestalt und Form mitteilt" (Reich Gottes I, S. 172f.).

Die Anklänge an die Auffassungen der liturgischen Bewegung sind besonders deutlich bei den Erörterungen über die Eucharistie. Sie ist auch bei Deutinger caritas und sie ist Welterneuerung. Das Bild von der Umwandlung der Speise erinnert an die Formel Herwegens von der Durchdringung des mystischen und des eucharistischen Christus (oben S. 64). „So wie nun die Zerstörung ausging vom Menschen, so muß auch die Heilung von ihm aus über die ganze Welt sich ausbreiten. Erst muß der Mittelpunkt der Welt, das Menschenherz, wieder gereinigt und geheiligt werden, damit die ganze Welt wieder in die alte Harmonie eingehen kann. Von innen heraus, vom Willen und Geiste aus muß die Wiedererneuerung kommen, um sich allen anderen Kräften mitzuteilen.

Aber nicht vom Menschen kann diese Erneuerung bewirkt werden. Der Mensch bedarf selbst zuvor der Heiligung, damit durch ihn die Welt geheiligt werden könne. Die Wiedergeburt des Menschen muß von Gott ausgehen. Sollte aber die Welt im Menschen erneuert und wiedergeboren werden durch göttliche Hilfe, so konnte Gott dem Menschen nicht anders helfen, als nur in menschlicher Natur. Darum hat Gottes Sohn sich der menschlichen Natur angenommen und die menschliche

Natur mit göttlicher Vollkommenheit und Liebe erfüllt als Heiland der Menschen, als Gottmensch Jesus Christus.

Mit der Menschwerdung des Sohnes begann die Erlösung, mit dem Opfertode war sie vollendet. In dem Opfer hat Gottes Herz ganz das Menschenherz erfüllt und war Gottes Wille ganz an die Stelle des Menschenwillens getreten. Mit diesem Opfertode beginnt die Erneuerung der Welt.

Jeder einzelne muß aber wieder mit Freiheit an diese Menschwerdung glauben und dieses Liebesopfer in sich wiederholen, wenn er persönlich der Frucht der Erlösung teilhaftig werden will. Das Herz des Menschen hat einen weiten Weg, bis es zu jener göttlichen Liebe sich erhoben hat. Darum hat Christus eine Erneuerung und Wiederholung seines Opfers eingesetzt, damit das Herz, durch den Glauben an diesem Opfer teilnehmend, lerne, dasselbe geistig in sich selbst zu verwirklichen und, solange es dies nicht ganz vermag in eigener Kraft, durch gläubige Teilnahme an der Wiederholung des Opfers Christi das zu ergänzen, was dem eigenen Herzen an Reinigkeit und Heiligkeit noch fehlt.

Diese Wiedergeburt, die im Glauben und im Geiste beginnen muß, wie auch der Abfall von Gott im Geiste des Ungehorsams begonnen hat, bleibt aber nicht eine rein geistige. Nicht der Geist allein, die ganze menschliche Natur soll erneuert und im Opfer wiedergeboren werden. Das Opfer Christi soll zum Keim eines durchaus neuen Lebens in uns werden. Auch der Leib soll an dieser Wiedergeburt teilnehmen. Darum soll nicht bloß das Opfer erneuert, sondern auch das Opfermahl von uns als Speise und Bürgschaft dieser Erneuerung empfangen werden.

Darum spricht der Herr: „Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank.“ Das scheint nun freilich wunderbar und unbegreiflich und ist dennoch

so natürlich und einfach, daß wir sagen müssen, es kann nicht anders sein, sobald wir das Wesen der Erlösung des Menschengeschlechtes recht erkennen.

Sehen wir zuerst auf die göttliche Anordnung selbst, so ist klar, daß der Sohn Gottes, um wahrhafter Mensch zu sein, die ganze menschliche Natur angenommen hat; hat er dies getan, so war auch sein menschlicher Leib ein Leib aus Fleisch und Blut; die Speise aber, die der Herr in diesem Leibe zu sich nahm, wurde wieder zu seinem Fleisch und Blut. Nicht jede Speise wurde Christi Fleisch und Blut, sondern diejenige, welche in dem Umkreis dieses seines menschlich-göttlichen Lebens aufgenommen wurde. Sobald die irdische Speise in diesen Lebenskreis des gottmenschlichen Lebens einging, begann auch die verwandelnde Gewalt dieses Lebens an der irdischen Speise ihre Macht zu offenbaren.

Diese Macht des göttlich-menschlichen Leibes Christi ist aber mit der Auffahrt Christi zum Himmel nicht erloschen, sondern dauert fort und fort durch alle Zeiten, so daß alles, was nach der Einsetzung Christi in diesen verklärten Leib Christi eingeht, auch von Christus verwandelt wird. Die Kraft Christi, die damals in den von ihm geopferten Leib einging, wirkt in jeder Wiederholung des von Christus eingesetzten Opfers, weil in jedem Opfer, das von Christus aufgenommen wird, eine leibliche Substanz in den Umkreis der Lebenskraft, die den menschlichen Leib des Herrn belebte, aufgenommen wird. Wie damals seine göttliche Natur die irdische Speise aufnahm und verwandelte, verwandelt diese seine gottmenschliche Lebenskraft das Opfer des Altars auch jetzt noch.

Aber wir sehen nicht Fleisch und Blut, weil die Gegenwart Christi auf Erden nicht mehr eine individuell menschliche und leibhafte ist und sein kann. Die Gestalten des Opfers bleiben

äußerlich unverändert, weil sie selbst wieder den Gläubigen zur Speise dienen und dort eine weitere Verwandlung in den unsterblichen Leib Christi, dessen Glieder alle wahrhaft in Christus eingehenden Gläubigen bilden, auch der Gestalt nach erfahren sollen. Die Opferspeise, die in der Gestalt von Brot und Wein vor dem sinnlichen Auge besteht, ist innerlich Fleisch und Blut des ewigen Leibes Christi und wird selbst der Gestalt nach Fleisch und Blut Christi im wiedergeborenen Menschen. Das ist die allgemein göttlich-menschliche Bedeutung des Brotes und Weines im Sakramente des Altars" (Reich Gottes I, S. 322f.).

Die umwandelnde Kraft des Geistes, die im Sakrament wirkt, ist an einer andern Stelle mit für Deutinger besonders charakteristischen Worten geschildert: „Diese umwandelnde Kraft des Geistes aber ist der Glaube. Wie es das Wesen des Lichtes ist, zu leuchten, so ist es des Glaubens Wesen, innerlich alles geistige Leben zu durchdringen und zu erleuchten und eben dadurch das Irdische in Geistiges, das Geistige in Unsterbliches zu verwandeln. Darum gibt Christus auf die Frage der Juden: „Was müssen wir tun, um die Werke Gottes zu wirken?" keine andere Antwort, als daß er sie auf den Glauben hinweist. „Dies ist ja Gottes Werk," antwortet er ihnen, „daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat."

Nicht darum handelt es sich, das eine oder das andere äußere gute Werk zu tun, um dafür einen bestimmten Lohn zu empfangen, sondern darum, daß wir den Glauben in unserem Geiste wirken lassen und ihm stets neue Nahrung durch unsere geistige Bemühung zuführen, damit der Glaube fort und fort innerlich wirken könne. Wenn wir nicht im Geiste müßig gehen, sondern uns mühen, an Begriffen und Bildern des Lebens stets reicher zu werden, und dann in diese Bilder- und Begriffswelt die Sonne des Glaubens hineinleuchten lassen, so

wird sich in diesem Reiche des geistigen Lebens ein neues Leben entfalten; das irdische wird verwandelt und zur Speise, die ins ewige Leben dauert" (Reich Gottes I, S. 280).

An die benediktinische Fassung der Verklärung und Vorverwirklichung erinnern die Worte über die Wirkung der Sakramente: „Wer von den Sakramenten eine äußere, mechanische, von der Freiheit und eigenen Mitwirkung ganz getrennte Wirkung erwartet, legt ihnen, statt ihrer christlichen, eine heidnische Bedeutung unter, betrachtet sie als magische Mittel und nicht als göttliche Gnadengaben. Die Sakramente sind nicht da, um allein und für sich zu wirken, um die Freiheit und das geistige Leben der Ohnmacht preiszugeben, sondern um der menschlichen Freiheit die rechte Macht und einen höheren Halt zu gewähren. Sie treten ergänzend ein zwischen die Schwäche der menschlichen Natur und die nicht in jedem Augenblicke des zeitlichen Lebens erreichbare Heiligkeit und Vollkommenheit der geistigen Bestimmung. Der Mensch ist, solange er auf Erden lebt, stets den Schranken des zeitlichen und den Schwächen des natürlichen Lebens unterworfen. Er erhebt sich nur durch die Freiheit des Glaubens über die Schwäche der Natur. Die Sakramente aber sind die Anhaltspunkte, durch welche der Glaube, daß wir in die natürlichen Kräfte auch ein übernatürliches Leben aufnehmen können, sich bestätigen und betätigen soll. Gerade der Glaube an die Gegenwart der göttlichen Gnade in den Sakramenten soll den Willen zur freien Mitwirkung erheben. Wer sie ohne diese Gesinnung gebraucht, für den werden sie selbst zur Schuld und Anklage" (Reich Gottes I, S. 287).

c) Johann Adam Möhler.

Möhler gab im Jahre 1825 seine erste Schrift heraus: „Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizis-

mus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte."[1]) Sie steht nach Stil und Inhalt der literarischen Romantik, besonders Fr. v. Schlegel nahe; auch mit dem Kreis, der sich um die Zeitschrift „Der Katholik" sammelte, hat sie mancherlei Berührungen. Sie ist ein sprechendes Zeichen dafür, daß auch in der Theologie „die sogenannte historische Schule über die abstrakt philosophische gesiegt" hat, wie Freiherr A. v. Haxthausen in einem glänzenden, nur leider die Liturgie nicht berücksichtigenden Aufsatz über „Die Kirche und ihre Institutionen im Verhältnis zu den Tendenzen der Zeit" darstellt (in: „Der Katholik", 6. Jahrg. 1826, S. 129ff.). Da die erste Auflage der Möhlerschen Schrift leider nicht zu erhalten war, ist nach der zweiten, wohl nicht veränderten von 1843 zitiert.

Der Kultus ist bei Möhler gefaßt als „Ausdruck des Glaubens". Fast wörtlich nimmt er die Formulierung von Baumstark bezüglich des Osterstreites voraus (vgl. oben S. 115): „Es handelte sich nicht so fast um den Tag, als um die Gesinnung, um die Annäherung an den Judaismus nämlich, deren Ausdruck die Osterfeier mit den Juden zu sein schien" (S. 162). „Der äußere Kultus (ist) eine Darstellung des inneren Glaubens" (ib.).

Die äußere Form des Kultus ist auch für die geistige Religion notwendig. „Kräftige Religiosität" hat „den Drang der Natur" in sich, „dergleichen Reflexe fortzuerzeugen". „Und gut, daß es so ist: wenn wir diesen unseren Produktionen wieder begegnen, wird die religiöse Kraft wieder geweckt und reproduziert, die das Symbol produzierte; hochkräftige Geschlechter strahlen auch so ihr inneres Leben auf künftige Generationen hin, die, vielleicht kraftlos, nicht empfangen,

[1]) Die Schrift wird soeben vom Matthias-Grünewald-Verlag neu herausgegeben.

nur bilden können; wenn sie aber nur die Fähigkeit besitzen, zu verstehen, was jene schufen, so erzeugt es in ihnen dasselbe Leben wieder, das dort sich aussprach" (S. 163). Der Text der Liturgie ist damit zum Träger und Vermittler des religiösen Lebens gemacht; „Symbole vermitteln die inneren Bewegungen wie das Wort". „Sie werden daher nicht nur der Vereinigungspunkt aller, sondern auch das Organ, durch welches das Innere des einen auf die Gesamtheit ausströmt, und von dieser auf ihn zurückfließt." Das Symbol als der Ausdruck des im Wort nicht Faßbaren ist auch der Berührungspunkt zwischen Kunst und Kirche. Wo Symbol und Inhalt, Zeichen und Sache zusammenfallen, ist Sakrament. „Das Brot bedeutet nicht bloß (Christus), es ist er selbst; wir erinnern uns nicht nur an ihn, er ist gegenwärtig, er ist in uns, und wir in ihm" (S. 164).

Echt romantisch ist der Ausdruck „sich ausströmen". Er begegnet schon oben, ferner: die Entwicklung des Kultus unter Konstantin ist damit zu erklären, daß „das Ausströmen des Innern auf eine gewaltsame Weise bisher gehemmt war" (S. 166). Guardini, der den Ausdruck besonders liebt (Eccl. or. I, S. 63), beweist sich auch darin als echtes Kind der Romantik.

Im Verhältnis von Klerus und Laien betont Möhler eine „allgemeine Priesterwürde der Christen" und stellt dann den Unterschied zwischen Klerus und Laien, „alles genau zusammengefaßt, scharf und seinem innersten Wesen nach bestimmt" folgendermaßen dar: „Es ist ein durch den Heiligen Geist bestehender Unterschied der Gaben in der Kirche. Es ist eine Verbindung der Gläubigen notwendig, die nur durch Organe und Verbindungsglieder erreicht wird, womit jener Unterschied der Gaben genau zusammenhängt; nur in der Anreihung an die Gemeinschaft aller, als in der Bewahrung

dieser Organe wird die wahre Christenwürde gesichert. Das Festhalten dieser Organe ist, weil es durch die Liebe geschieht, der freieste Akt des Christen; durch sie als Erzeugnisse der höchsten Selbsttätigkeit des Gläubigen (weil hier alle Selbstsucht entfernt ist) muß notwendig die reinste Freiheit bewahrt werden, und das Bestehen der Kirche ist die lebendige Darstellung der in ihr waltenden Freiheit der Kinder Gottes" (S. 197).

Wie sehr das historische Denken in Möhler die Herrschaft hat, zeigt die Erörterung über die Entwicklung der Liturgie S. 165—168. Sie geht nicht von dem Gedanken aus, daß die Liturgie angeordnet sei. „Es läßt sich hierin überhaupt nichts so geradezu vorschreiben." Die Apostel haben nur „Weniges" angeordnet. Vielmehr soll „alles eine freie Darstellung des Religiösen nach außen sein, die sich darum im Lauf der Jahrhunderte von selbst den Bedürfnissen gemäß entwickeln mußte (von Möhler gesperrt), und nur das, was nicht ein von außen Beigebrachtes, sondern von innen nach außen Gewirktes ist, ist als ein so recht Zweckmäßiges anzuschauen. Die Apostel waren mit dem Bau des inneren Christentums beschäftigt; es konnte sich noch gar nicht darum handeln, dieses in Symbolen und liturgischen Formeln darzustellen, weil das Innere, das sich in diesen reflektieren soll, erst erzeugt werden mußte; und schon hieraus erhellet die Unbekanntschaft dessen mit dem Wesen des äußeren Kultus, der die apostolische Zeit als Muster hierin für ewig aufstellen will; er zeigt schon darin eine Befangenheit im Äußeren, weil er den Kultus für etwas von außen nur so Beizubringendes oder Abzuhaltendes betrachtet" (S. 165). Das folgende ist dargestellt nach einer Methode, die der der vergleichenden Liturgiegeschichte ähnelt: für den Gang der Entwicklung sucht Möhler aus den äußeren Bedingungen feste Gesetze zu gewinnen.

Als solche eine gesetzmäßige Entwicklung der Liturgie bedingende Umstände nennt er Verfolgung und Duldung bezw. Anerkennung, Berührung mit heidnischen und jüdischen Festen und Symbolen, Charakter des Orients und des Occidents. Auch darin gleicht aber Möhler der Auffassung Baumstarks, daß er zuletzt doch alle Entwicklung als „Werk des Heiligen Geistes" hinstellt.

2. Berührungen mit der literarischen Romantik.

Über das eigentliche Wesen der Romantik ist der Streit noch immer nicht abgeschlossen. Insbesondere ist ihr Verhältnis zum Katholizismus umstritten; Ricarda Huchs These, daß die Neigung zum Katholizismus den Verfall der Romantik bedeute, wird vor allem durch die Tatsache in Frage gestellt, daß der heute neu erwachende und erstarkte Katholizismus in hohem Maß auf die Romantik zurückgreift. Die katholischen Sonderhefte der „Tat" sind dafür ebenso bezeichnend wie die neue katholische Kulturanschauung. Daß auch die liturgische Bewegung starke Zusammenhänge mit der literarischen Romantik hat, läßt sich an drei Momenten darstellen, die, ohne allerdings für sich allein schon das Wesen der romantischen Bewegung auszumachen, doch bedeutsame Bestandteile in ihr sind. Es sind Enthusiasmus, Universalismus und Organismus.

a) Der Enthusiasmus.

Die Romantik tritt, zumal in ihren ersten Anfängen in der Frühromantik bei Novalis, Tieck, Wackenroder u. a. mit großem Enthusiasmus auf. Begeistert und gefühlsbetont ist Novalis.

Getrost, das Leben schreitet
zum ew'gen Leben hin;
Von innerer Glut geweitet
verklärt sich unser Sinn....

Die Lieb' ist freigegeben,
Und keine Trennung mehr
Es wogt das volle Leben
Wie ein unendlich Meer,

singt Novalis in der vorletzten der Hymnen an die Nacht. „Wenn ich ihn nur habe ..." ist der Ausdruck der gleichen Stimmung, der bei Novalis in jedem Gedicht, fast in jedem Satz begegnet. Auch sein wohl bedeutendstes Werk, der Aufsatz „Die Christenheit und Europa", beginnt mit einer dithyrambischen Schilderung des Mittelalters: „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war."

Das enthusiastische Moment kennzeichnet sich auch in dem häufigen Gebrauch der Worte mit der negierenden Vorsilbe „un". „Es waren unsägliche Leiden." „Des Himmels unergründliche Tiefe — der Liebe unendliche Fülle" (Hymne vom Abendmahl). Dazu kommt, zumal in der religiösen Stimmung, eine gewisse Leichtigkeit, auf die schon Lütgert (Rel. d. deutschen Idealismus II, S. 102) besonders hinweist: Bekehrung wird empfunden als die Befreiung vom Druck der Sünde, als gänzliche Trennung von ihr und Beschenkung mit himmlischer Heiterkeit.

„Laßt uns den Herrn im Himmel loben,
Glauben kommt und Heiterkeit von oben."

Oder im Osterlied:

„Ein neues Leben nimmt man hin
entzückt aus seiner Hand ...
Hinunter ist das tiefe Meer
Versank in Todes Grauen,
Und jeder kann nun leicht und hehr
In seine Zukunft schauen."

Wie der Druck der Sünde, so ist auch alles Leid genommen. „Wenn ich ihn nur habe ... weiß ich nichts vom Leide.“ „Nun weint auch keiner mehr allhie, wenn eins die Augen schließt.“

Endlich gehört zu dem enthusiastischen Moment das Ineinanderfließen von Religion, Liebe und Kunst. Typisch ist eine Stelle aus der Lebensbeschreibung Novalis von seinem Freunde Just (3. Teil der gesammelten Schriften, herausgeg. v. Tieck und Ed. v. Bülow, Berlin 1846, S. 40). „Seit Sophiens Tode ward ihm der Glaube an Gott und Unsterblichkeit zum Bedürfnis. Zu diesem gesellte sich nachher der Glaube an Jesum, und nun erlaubte ihm seine Phantasie und sein ästhetischer Sinn einen andächtigen Seitenblick auf Maria.“ Es lassen sich unendlich viel mehr Stellen anführen. Dasselbe enthusiastische Moment ist auch Tieck eigen, besonders in Franz Sternbalds Wanderungen und in ganz besonderem Maß bei Wackenroder, Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (bey Johann Friedrich Unger 1797). S. 186ff.: Der Maler schildert seinem Freunde Sebastian, wie er zur katholischen Kirche übergetreten ist, bezwungen in einer heiligen Messe. Seine Maria betet für ihn; die Musik und das herrliche Kuppelgebäude bezwingen ihn. „Mir war, als ob alle diese Katholiken, Männer und Weiber, die auf den Knien lagen, ... um meiner Seele Seligkeit zu dem Vater im Himmel beteten ...“

Es fällt sofort in die Augen, wieviel Berührungen in alledem mit der liturgischen Bewegung liegen. Insbesondere das erste Bändchen der Eccl. or. ist typisch. „Der kirchliche Gottesdienst ist voll tiefer Empfindung, voll von starkem, manchmal geradezu leidenschaftlichen Gefühlsleben“ (S. 11). Er hat „Augenblicke höchster Steigerung, in denen alle Fesseln gesprengt werden, so das grenzenlose Gejubel des Exsultet

am Karsamstag". Immer wieder bricht einmal das „Berauschtsein von der neuentdeckten Wahrheit" durch, so S. 10, oder in der begeisterten Schilderung der Kirche in dem Hochland-Aufsatz. An einer anderen Stelle heißt es: Wenn wir die Schönheit der Liturgie schauen — „Da mag es geschehen, daß uns mitten im Gebet jenes leise, jauchzende Lachen durch die Seele geht, in dem helles Entzücken sich löst. Oder daß wir das Buch sinken lassen und in großer, beglückter und zugleich ehrfurchtdurchschauerter Ruhe verharren, wenn wir inne werden, wie die letzten, alle Sehnsucht erfüllenden Wahrheiten hier ihr Wort gefunden haben" (Eccl. or. I, S. 85). Naiven Enthusiasmus atmet das Stück „Liturgie als Spiel": „Wir müssen einmal verzichten auf das Erwachsensein; müssen nur spielen und uns vor Gott freuen" (Eccl. or. I, S. 69). In ganz ähnlicher Form kehrt der Gedanke bei Sternbald wieder: „Ich will immer ein Kind bleiben" (I, S. 19). Guardini bedient sich immer wieder der enthusiastischen ausschließenden Worte: mit „unendlicher" Sorgfalt (S. 68), Gott in seiner „ungeheuren" Wirklichkeit, die „unendliche" Weite des Gottesreichs, „Unübersehbare" Lebensbeziehungen. Manche Teile bei Guardini lesen sich fast wie Wackenroder: so der Schluß des Kapitels über Liturgie als Spiel in Eccl. or. I, oder ebenda S. 20 oder 44.

Die gleiche enthusiastische Stimmung wie bei Novalis, etwa im Osterlied, zeigt Hammenstede. „Läuten die Glocken vom Turm der Kirche und mischt sich in das brausende Tonmeer der Orgel das Klingeln der silbernen Schellen, dann weiß und fühlt jeder Gläubige: nun ist Weihnachten! Vergessen ist mit einem Schlage der Advent mit seiner stillen Trauer" (Eccl. or. III, S. 63). „Wenn der Osterjubel mit seinem sonnigen Glück aus dem Grabe ersteht" (S. 69). „Optimismus und Starkmut" zu besitzen ziemt dem

Christen. Besonders typisch ist die Schilderung der Meßfeier in dem oben erwähnten Aufsatz in der Bonifatiuskorrespondenz: „Wenn an heiliger, kunstgeschmückter Stätte das Opfer der heiligen Eucharistie gefeiert wird mit einer Pracht, die dem himmlischen Hofe entlehnt zu sein scheint, inmitten einer singenden, jubelnden Klerikerschar, einer frohlockenden Menge, die die weiten Hallen des Gotteshauses füllt, während das Sonnenlicht durch die Fenster flutet und den ganzen Raum verklärt, da vom Turm her die Glocken läuten und mächtiger Orgelklang die Kirche durchbraust und die kostbaren Gewänder sich im schimmernden Glanze der Kerzen entfalten, — dann vergißt der arme Arbeiter den Lärm und den Schmutz der Fabrik und des Hochofens, es vergißt die Näherin ihr niedriges Zimmerchen unter dem Dache. Sie fühlen sich emporgetragen in die himmlische Basilika" (S. 35). Diese Schilderung trägt ganz unverkennbar romantische Züge, auch in ihrem Ineinander von Kunst und Religion. Auf dasselbe Ineinander weist die stark ästhetische Fassung der Liturgie bei Guardini hin; sie ist auch durch den Einschub des Kapitels vom „Ernst der Liturgie" nur grundsätzlich geklärt. Daß das erotische Moment nicht so stark in einer von Priestern geleiteten Bewegung mitschwingt, ist natürlich. Ansätze dazu sind da: so die oben S. 105 zitierte Stelle aus Eccl. or. I, S. 79.

In dem Enthusiasmus zeigt sich die Verwandtschaft der liturgischen Bewegung mit der Romantik. Es sei jedoch schon hier bemerkt, daß im benediktinischen Typus das Romantische mehr und mehr vor dem Griechisch-Klassischen zurücktritt.

Der Enthusiasmus strömt sich auch aus in einem zweiten Element der Romantik: in dem Universalismus.

b) Der Universalismus.

Die Romantik hat ein lebendiges Gefühl für das Ganze. Sie will den ganzen Menschen erfassen und war darum nichts anderes als das Suchen nach dem neuen, alle Lebenskräfte ausbildenden Menschen. Auf das Kollektive gesehen, war sie darum in einer unendlichen Sehnsucht getrieben, das „All" bis an seine letzten Grenzen zu fassen. Universal war ihr kulturelles Streben: es sollte eine einheitliche Kultur erstehen, getragen von einer Konfession. Darum das ablehnende Urteil über die Reformation: „Es ist, welthistorisch genommen, wohl der Augenblick sehr nahe herangerückt, wo wieder zur Einheit gebracht werden muß, was nie hätte losgerissen werden sollen" (Schlegel, Ges. Werke 1822, Bd. 2, S. 392). Zur katholischen Kirche kamen die Romantiker vielfach nur ihres Universalismus willen: sie war die Macht, unter der Europa ein christliches Land war, „wo ein Oberhaupt die politischen Kräfte lenkte und vereinigte". (Novalis) Bei andern äußerte sich der Universalismus in religionsgeschichtlichen Interessen. „Laßt uns mit heiteren Blicken über alle Zeiten und Völker umherschweifen und uns bestreben, aus allen ihren mannigfaltigen Empfindungen und Werken der Empfindung immer das Menschliche herauszufühlen" (Wackenroder). Nicht nur das Reich des Geistes, auch die Natur umfaßt der Universalismus der Romantik. Man sucht das „Innerste der Welt" aufzuschließen; jede Schranke soll in der Erkenntnis fallen, und wo sie es nicht vermag, muß — die Phantasie einspringen.

Der Universalismus wird auch in der liturgischen Bewegung besonders betont. Liturgie ist ja nach Guardini das Beten der Gemeinschaft. Sie wird getragen von der Gesamtheit der Gläubigen. Die Schranken des Raumes und der Zeit sind für sie niedergelegt. Sie ist „allumfassend"

(Eccl. or. I, S. 24). Liturgie fordert ein „beständiges Hinausgehen über uns selbst", ein Ausdehnen des Lebensgefühls über die anderen. Andererseits ist Katholizismus die Religion, die wahrhaft „allen alles" sein kann (ib. 91). Die universale Tendenz tritt weiter lebhaft hervor in der Ausdehnung der Verklärung auf die Natur (s. oben S. 73); auch in der Betonung des Lateinischen als Kultsprache machen sich nicht nur mystische, sondern auch universalistische Züge bemerkbar.

Bezeichnet Universalismus die Richtung, in der die Tendenz der Romantik wie der liturgischen Bewegung liegt, so ist auch der Begriff, der die Auffassung vom Verhältnis innerhalb des Universalismus kennzeichnet, beiden gemeinsam: der Gedanke vom Organismus.

c) Der Organismus.

Werner E. Thormann hat in einer „Studie zur Weltanschauung der Spätromantik" über „Friedrich Schlegels Concordia" (Dissertation 1920) nachgewiesen, daß für romantische Seelenhaltung besonders kennzeichnend ist der Begriff des Organismus. Sie arbeiten nicht allein, sondern schließen sich zusammen, und fühlen sich als Glieder eines gemeinsamen Ganzen, jeder mit besonderen Gaben. Sie gliedern Staat und Wirtschaft nach „Korporationen", wie Familie, Kirche, Gilden, Schule. Jede hat ihre besondere Aufgabe, aber erst gemeinsam ergeben sie ein Ganzes. Parteien müssen organisch zusammenwirken; alle Not und alle Ohnmacht kommt aus dem „Ultrageist", aus der Verabsolutierung eines gliedhaften Faktors. Keimzelle des Organismus ist die Familie, das höchste ist Christus in seiner Kirche. Sie ist die „organische, totale Idee" (Salomon S. 75).

Dieser Organismusgedanke ist in der liturgischen Bewegung wieder aufgelebt. Er trifft dort mit dem paulinischen Gedanken vom Leib Christi zusammen. Aber seine Färbung ist romantisch.[1]) Herwegen gibt ihm Ausdruck in Eccl. or. I, S. IX: Das Zeitalter des Sozialismus kennt nur eine Anhäufung von Atomen, von Individuen. „Unser Verlangen aber geht nach dem Organischen, nach der lebensvollen Gemeinschaft." Besonders typisch ist Guardini: im Mittelalter und in den ersten christlichen Jahrhunderten gab es eine organische „Menschheitsgemeinschaft" (vgl. Thormann S. 49). „Der große Gedanke des heiligen Paulus vom einen Leibe Christi mit seinen vielen Gliedern war lebendig." In der neuen Zeit wurde das Eigenbewußtsein der Person kritisch geschärft, so daß es sich nicht mehr selbstverständlich in die Gemeinschaft einfügte, sondern sie sprengte. (Lit. Bildg. S. 50ff.) Damit ist die Kulturentwicklung in typisch romantischer Weise gezeichnet. Die „Tradition" betrachtet Guardini als „die große Gemeinschaft im Nacheinander der Jahrhunderte" (ib. 52). Die Kirche ist das „unter dem Kreuz stehende Alles", in das sich die „Fülle aller christlichen Formen und Inhalte" faßt.

Inbezug auf das innere Leben führt der Organismusbegriff zur Unerträglichkeit des Dualismus in jeder Form und damit zur Abschwächung der Sünde. Bei Novalis wird die Sünde umgebogen, sie erhält den Zweck „das Göttliche hervorzulocken" (Novalis Bd. II S. 264). So ist sie in den „Organismus des inneren Lebens" eingegliedert. In ganz ähnlicher

---

[1]) Die neutestamentliche Fassung ist „monarchisch": sie betont die Einheit der Glieder unter der Herrschaft des einen Hauptes; die romantische ist „demokratisch": ihr liegt an der Selbständigkeit der Glieder als Teil eines Ganzes. „Monarchisch" und „demokratisch" ist natürlich ohne politischen Beigeschmack gefaßt.

Weise wird bei den Benediktinern die Realität der Sünde entleert, damit das Organische gewahrt bleibt. (vgl. Ecc. or.III 43; Augsb. Postz.)

Indessen ist auch hierbei nicht zu verkennen, daß gerade diese Gedankenreihen bei den Benediktinern auch eine griechische Wurzel haben. Dem Organischen in der Romantik entspricht das „Harmonische" im Griechischen.

Drittes Kapitel.

Schlußurteil.

Auf der durch die Darstellung der neuen Auffassung der Meßliturgie im Vergleich zur früheren sowie ihrer geschichtlichen Eingliederung gewonnenen Basis ist nunmehr das Schlußurteil zu geben. Es zeigt zuerst die Beurteilung vom katholischen Standpunkt aus und beginnt mit den kritischen Stimmen, die in der liturgischen Bewegung selbst laut geworden sind, worauf die Beurteilung von evangelischem Standpunkt aus folgt. Als Material kommen in Betracht einige Bemerkungen von Wintersig, Casel und Guardini, sowie Przywaras Kritik, ferner von evangelischer Seite die oben S. 1f. genannten Aufsätze und Schriften und eine Besprechung von Eccl. or. I—XIII von Lic. Dr. Allwohn in den Theologischen Blättern 1925 S. 222.

1. Vom katholischen Standpunkt aus.

In einer kurzen Übersicht über die liturgische Bewegung im Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands 1924 Nr. 5 gibt Wintersig an, man mache der liturgischen Bewegung den Vorwurf, daß sie sich „zu wenig an das Volk wende". Was gemeint ist, wird deutlicher positiv: sie ist einseitig Sache der Gebildeten. Diese Kritik ist allerdings berechtigt. Herwegen betont einmal besonders, daß die Akademiker vermöge ihrer historischen Bildung und ihrer Kenntnis der lateinischen Sprache besonders aufnahmefähig für die Liturgie seien, und auch sonst richten sich die Schriften der Bewegung

in fast ausschließlicher Weise an die Gebildeten. Man darf diese Begrenzung nicht von vornherein verurteilen. Wintersig stellt sie einerseits als eine aus den Verhältnissen gegebene Notwendigkeit hin: die Bewegung ist von Orden getragen, diese haben aber keine Volksseelsorge. Durchschlagender ist, daß die Beschränkung auf die Gebildeten ein taktisches Moment war: „Man erwartete, durch ihre Mitarbeit zu einer vertieften Auffassung und Darstellung sowie zu einer dem Volke angemessenen Vermittlung des Liturgischen zu kommen. Eine Erwartung, die jetzt schon in Erfüllung geht." Neben der Ecclesia orans geht auch eine bei Herder erscheinende Sammlung „Liturgische Volksbüchlein" her, die ebenso wie „Die betende Kirche" die liturgischen Ideen ins Volk bringen soll. Wenn auch trotzdem der Zuschnitt der Gedankengänge, vor allem in ästhetischer Richtung, noch ziemlich hoch bleibt, so ist die starke Einstellung auf Gebildetere doch nicht in dem Maß als Fehler anzusehen, wie es oft geschieht. Im Gegenteil — wohl der Kirche, die ihre Gebildeten an sich zu fesseln weiß!

Viel ernster und tiefgehender ist ein anderer ebenda von Wintersig erwähnter Vorwurf, der sich gegen das innere Ethos der Bewegung richtet. Er deckt sich mit dem Angriff Przywaras in der Augsburger Postzeitung, mit dem „die letzte Idee der liturgischen Bewegung zur Diskussion steht", vgl. oben S. 75. Przywara wendet sich gegen die Verklärungstheorie der Benediktiner und macht geltend, daß katholisches Ethos nicht die Einpoligkeit der Verklärungstheorie sei. Auch liturgische Seelenhaltung sei nicht auf den einen subjektiven Typus der Verklärung einzuschränken. Liturgisch und katholisch ist das „Ethos der Polarität" d. h. Mensch und Gott sind ebenso Gegensätze wie Leid und Verklärung; deshalb besteht die Aufgabe in der „Durchheiligung des konkreten realen

Menschen mit seinen gottgewollten Gegensätzlichkeiten." Es will nicht Herrschaft einer einseitigen Theorie, sondern „Wahrung der Freiheit der Kinder Gottes."

Damit hat Przywara allerdings den Angriff gegen das Herz der Bewegung gerichtet, gegen ihre „letzte Idee." Wintersigs Entgegnung bringt im Grunde nur eine Betonung des Standpunktes der einpoligen Verklärungstheorie, auch seine Bemerkungen gegen Przywara in dem Aufsatz „Methodisches zur Erklärung von Meßformularen" (vgl. oben S. 108) geben nur den Standpunkt der Benediktiner in noch schärferer Präzision wieder. Wie ist über die Kontroverse vom katholischen Standpunkt aus zu urteilen? Sieht man auf die Entwicklung der liturgischen Bewegung, so ist auffällig, wie in wenigen Jahren aus vielgestaltigen Anfängen ein Typus der Bewegung kraftvoll hervorwächst und bald, gestützt auf die Machtmittel einer weitverzweigten, starken Organisation, alle anderen Typen verdrängt: der benediktinischen. Sowohl Guardini wie Kramp waren zuerst Mitarbeiter im Kreis der Benediktiner; beide sind von ihnen fallen gelassen worden. Noch im Jahrbuch von 1921 zeigt sich in der oben (S. 60 f.) wiedergegebenen Anmerkung zu Guardinis Aufsatz über Festugière eine weitere Auffassung, die aber bald immer mehr auf den einen Typus, wie er am geschlossensten in „Die betende Kirche" zum Ausdruck kommt, eingeengt wird.

Gibt schon diese Beobachtung aus dem Werden der Bewegung dem Einwand Przywaras einiges Recht, so noch mehr die Sache selbst. Betrachtet man das Ergebnis der Untersuchung über die Eingliederung der liturgischen Bewegung in den geschichtlichen Rahmen des 19. Jahrhunderts, so fällt auf, daß namentlich Guardini weitgehende Berührungen hat mit Modernismus und Romantik, daß solche in geringem Maß auch für den benediktinischen Typus vorliegen, daß aber

gerade die Kerngedanken der Benediktiner nicht aus diesen beiden geistigen Strömungen stammen. Sie müssen also eine andere Quelle haben. Auf diese weist Wintersig hin, ebenfalls im „Anz. f. d. K. G." Nach ihm hat neben Guérangers „Kirchenjahr" vor allem Moufangs „Officium divinum" das Wirken der Beuroner Kongregation verbreitet, und „bewußt die Anregungen des Abtes von Solesmes ausgenutzt." Die Ausgrabungen de Rossis und die neuerwachende Altertumswissenschaft wiesen in dieselbe Richtung. So begannen die Benediktiner eine planmäßige Durcharbeitung der Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte, und der Antike. Diese wissenschaftliche Arbeit ist die Quelle, aus der das Sondergut ihres Typus der Auffassung der Meßliturgie stammt.

Dabei ist, wie schon oben in dem Abschnitt über das „Renaissancemoment" dargelegt ist, der Einschlag des griechischen Geistes besonders stark. Auch Rudolf Günther weist auf den „hellenistischen Zug zum Schönen" hin, der in der Bewegung sehr stark ist. Vor allem aber ist, wie schon oben dargestellt, die Idee der Verklärung griechisch gefaßt. „Und so äußert sich unser kultisch-religiöses Leben in einer klassischen Form, in der alle Vorstufen des Kampfes überwunden sind, in ruhig heiterem Besitz (im Original gesperrt!), jenseits von Ringen und Suchen" (Wintersig). Gerade diese Betonung der Heiterkeit, des kampflosen Besitzes verrät den Zusammenhang mit dem griechischen Ethos. Das Ethos des benediktinischen Typs ist tatsächlich „die alte platonische Flucht aus dem Weltenwirrwarr in die Verklärungshöhe" (Przywara). Mit fast denselben Worten schließt Casel die Kultusfrömmigkeit an die „philosophische Mystik der Spätantike" an: „Flucht und Aufschwung der von allem irdischen Ballast befreiten Seele zu dem über alles erhabenen Gotte." (Eccl. or. IX S. 112.)

Gegen die Verabsolutierung dieses griechischen, neuplatonischen Ethos zu „dem" kirchlichen, liturgischen wendet sich Przywara. Sein Angriff besteht zu Recht. Gerade für die katholische Auffassung bedeutet die benediktinische Herrschaft in der liturgischen Bewegung eine Verengung des „Katholischen."

Aber in dem von Przywara erhobenen Einwand steckt nicht nur eine Verengung des theologischen, sondern auch eine Verkürzung, eine Verarmung des religiösen Momentes der liturgischen Bewegung.

Sie ist ganz zweifellos primär eine religiöse Erscheinung. Die oben gegebenen Zitate von Kramp und Guardini und Wintersig (S. 42, 52, 96) beweisen es expressis verbis, aber der neue religiöse Wille in allem ist unverkennbar. Darin ist sie das echte Kind des Modernismus. Welche Verinnerlichung bedeutet eine Chormesse gegenüber der Feier, die Martin von Cochem vorschwebt! In welchem Maß hat der alte, massive meritorische Charakter einer vergeistigten Religionsübung weichen müssen! Es ist darüber weiter unten noch mehr zu sagen.

Allein die Form, die die Benediktiner dem neuen religiösen Leben gegeben, hat seinen Fluß eingeengt, je mehr sich der Typus der Benediktiner ausprägte.

Den Beweis geben leicht zwei Gedankenreihen, die neuerdings besonders im Zentrum des benediktinischen Denkens stehen: das gottkaiserliche Christusbild und die allegorische Meßformularerklärung. Es ist bezeichnend, daß gerade der historisch kritische Baumstark von der römischen Liturgie sagt, daß sie dem hellenistischen Einstrom ablehnend gegenüberstehe und daß im Weihnachtsfest nicht der hellenistische Gottkaiser, sondern der germanische Herzog an erster Stelle stehe (Eccl. or. X, S. 81 u. 85). Warum betonen Wintersig und

mit ihm andere gerade die Vorstellung des Gottkaisers? Und ferner, warum verfällt Wintersig auf die allegorische Schrifterklärung, die die gesamte mühsam aufgebaute historisch-kritische Arbeit des 19. Jahrhunderts überspringt? „Weil so die Väter dachten". Damit ist aber deutlich: nicht ein religiöses Interesse nötigt dazu, sondern eine theologische Liebhaberei. Der benediktinische Typus der Meßauffassung ist auf dem Wege, aus einer lebendigen religiösen Bewegung in eine theologische Repristination zu erstarren. Dieser Einwand ist noch ernster als der rein theologische Przywaras, wenn man beide vom katholischen Standpunkt aus wertet.

Ein weiterer Einwand, der zwar nicht öffentlich erhoben, sondern nur als Frage gestellt wird, ist noch umfassender. Es ist das Formproblem der katholischen Frömmigkeit überhaupt. Nichts kennzeichnet den rein religiösen Ursprung der Bewegung mehr, als die Tatsache, daß mitten in der auf Belebung der Meßliturgie gerichteten Bewegung die Frage auftaucht, ob diese Liturgie überhaupt als Form für die Frömmigkeit zu Recht besteht. In der Literatur der liturgischen Bewegung geschieht das an zwei Stellen.

In einem Aufsatz über Kult und Antike (Jahrb. für Lit. 1923, S. 1) zeichnet Odo Casel den Zusammenhang beider so, daß er die Antike die schützende Form geben läßt für die zarte Innigkeit christlicher Frömmigkeit. Nachdem er die Entwicklung der Prächtigkeit des Kultus geschildert hat, macht er die Bemerkung: beim Anblick dieser Entwicklung könne einen fast die Sehnsucht befallen nach der pneumatischen Einfachheit des Urchristentums. Man wird den Wert einer solchen vorübergehenden Empfindung nicht zu hoch ansetzen dürfen. Auch Casel schlägt sie sofort zurück mit der Überlegung, daß die Form besonders

nötig gewesen sei für die germanische Innerlichkeit. Aber daß einer der Führer der liturgischen Bewegung, noch dazu aus dem Kreis der Benediktiner, diese Empfindung ausspricht, ist bemerkenswert.

Die andere Stelle findet sich bei Guardini im letzten Kapitel der „Liturg. Bildg.", einem „Nachwort über das Verhältnis der Kultur zur Religion", das „eigentlich hinter jedes einzelne Stück gehörte" (S. 8). Darin ist das Formproblem katholischer Frömmigkeit so scharf gestellt, daß die Lösung, die Guardini versucht, nur als beinah peinliches Beruhigungsmittel erscheint. Aus tiefer Erkenntnis schildert Guardini das Erlebnis der neutestamentlichen Paradoxie: der sündige Mensch und die maiestas tremenda; der absolute Anspruch Jesu an uns, der alle irdischen Bindungen vernichtet, endlich der Anspruch der „Kultur" und der des lebendigen Gottes. Lebendige Religion „betrachtet die Kultur mit Mißtrauen als die große Versucherin. Und mit noch größerem Mißtrauen die religiöse Kultur, das heißt den Versuch, die christliche Wirklichkeit mit Hilfe der kulturellen Mittel zu entfalten, oder Kulturwerte in die religiösen hineinzuziehen, wie es in der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenswahrheiten geschieht, in der geistlichen Kunst, in der Entfaltung eines kirchlichen Rechtes und kirchlichen Verfassungslebens; in einer sorgsam durchgeführten geistlichen Erziehung usw. In all dem findet sie leicht Kompromisse mit der Welt, Abstumpfungen jener ersten wesenhaften Spannung. Sie spürt Gefahr, daß Gott zu vertraut werde; daß der Mensch ihn gleichsam unschädlich mache, sich mit einem Panzer von Dingen, Worten und Einrichtungen umgebe, die ihn jene Entscheidung nicht mehr empfinden lassen. Sie spürt darin eine langsame Zersetzung des Wesenhaft-Religiösen.

Das ist denn auch der tiefste Vorwurf, der gegen die Liturgie erhoben werden kann: daß sie aus dem reinen religiösen Gebet, dem von allen Spannungen des Gottesverhältnisses, von all dessen Seligkeit und Schrecken erfüllten Verkehr mit Gott, eine „religiöse Kultur" mache, das Suchen des Heils, das Not-wehrende Ringen mit Gott durch Mittel der Pädagogik und Dramatik und Kunst in Kultur umgieße und die Religion als solche töte. Das ist auch der schärfste Vorwurf, der gegen Gedanken erhoben werden könnte, wie dieses Büchlein sie entwickelt.

Ich weiß das und habe seine Wucht so stark gefühlt, daß ich mehr als einmal glaubte, aufhören zu müssen." (Lit. Bldg. 90).

Selten ist wohl gegen die Messe von einem Katholiken mit solcher Klarheit die Anklage erhoben worden. Es ist in der Tat hochbedeutsam, daß diese Gedanken mit solchem Ernst ausgesprochen werden. Wirken sie sich weiter aus, so steht allerdings für eine Verinnerlichung der katholischen Frömmigkeit viel zu hoffen.

2. Evangelische Beurteilung.

Wie ist vom Evangelium aus über die katholische Bewegung zu urteilen?

Zuerst sei festgestellt, daß auch für den Blick vom Evangelium aus die katholische liturgische Bewegung eine innere Erneuerung katholischer Frömmigkeit bedeutet. Es zeigt sich darin, daß die „primitive" Religion fast völlig zurücktritt. „Die Religion erster Ordnung steht auf gegen die Religion zweiter Ordnung" (Günther a. a. O. 114). Der Gedanke, daß die Macht des Priesters Gott auf den Altar zwingt, tritt zurück; er wird dahin umgebogen, daß die Souveränität Christi betont wird, und der Priester die Worte Hoc est corpus ausspricht, „als ob er Christus wäre"; er tritt gewissermaßen

im Enthusiasmus des Spiels an Christi Stelle. Weiter wendet sich die Bewegung von dem krassen Materialismus der extrem meritorischen Auffassung der Messe ab, wie schon oben dargestellt.

Auch das juridische Element wird schwächer. Zwar geht die Bewegung nicht gegen die starre Bindung an das Formular an. Aber diese Bindung ist kein Formalismus mehr, sondern sie führt zu dem Versuch einer neuen lebendigen Erfassung der Form.

Vertieft und verinnerlicht ist auch die Kultusmystik. Der meist recht kitschigen Privatandacht während der Messe ist der Krieg erklärt, und die Frömmigkeit der Gläubigen wird an die Gebete und das Handeln des Priesters anzuschließen versucht. Aus der Individualmystik soll eine „Sozialmystik" (Eccl. or. III 29) werden. Ihrer Reinerhaltung soll der enge Anschluß an den Text und die andern großen objektiven Gegebenheiten des Kultlebens dienen, an das Mysterium des Altars und das Mysterium des Kirchenjahres. So ist das eigenartige Zusammentreffen zu erklären, daß die Übersetzung der Meßtexte aus der Kultussprache in die profane Landessprache Hand in Hand geht mit der neuen Betonung des Mysteriencharakters der Liturgie. Die Bewegung nimmt weiter der Liturgie den Charakter einer bloßen religiösen Pflichtleistung, der sie unfruchtbar machte, und stellt sie wieder in den Mittelpunkt religiösen Lebens, sucht die zerrissenen Verbindungen zwischen Liturgie und Leben neu zu knüpfen. Liturgische Seelenhaltung wird zum Ausdruck katholischer Seelenhaltung überhaupt.

In diesen Bestrebungen liegen starke, positive religiöse Kräfte. Aber doch drängen sich dem evangelischen Beobachter auch die Schranken der Bewegung sofort auf.

Gewiß ist der Reformgedanke, das Kultusleben „sozial" zu gestalten und zu reinigen, bedeutsam. Ja weil der Katholizismus Kultusreligion ist, ist eine solche Kultusreform weit bedeutsamer und infolge der Verpflichtung zum Gottesdienstbesuch auch praktisch weit aussichtsreicher als auf evangelischer Seite. Ist aber die liturgische Bewegung auf dem Weg, der wirklich zu einer inneren Erneuerung führt?

Verneint wird die Frage evangelischerseits oft mit dem Hinweis, daß ja kein wirklicher Gemeindegottesdienst entstehen kann, solange die Kultsprache nicht die Landessprache ist. Daran ist richtig, daß auch die Chormesse noch immer ein merkwürdiges Gemisch zweier im besten Fall korrespondierender Gottesdienste ist. Andererseits wird das rational-intelligible Moment des evangelischen Gottesdienstes in seiner Bedeutung für das breitere Volk bei uns meist überschätzt. Guardini und Tyrrell stellen psychologisch sehr fein dar, wie viel auch in religiöser Hinsicht das Schauen, das intuitive Erfassen für den schlichten Mann aus dem Volke bedeutet. Zieht man die jahrhundertelange Gewöhnung des katholischen Volkes an die fremdsprachliche Messe in Betracht, so ist zu urteilen, daß die Chormesse ein gewaltiger Fortschritt zum Gemeindegottesdienst ist, daß aber andererseits dem Volke ein Mitbeten der rasch sich folgenden Meßtexte in ihrer fremden Terminologie und ihrem komplizierten Gedankengang einfach eine Unmöglichkeit sein würde. Die Forderung der deutschen Sprache in einer Messe nach dem Missale romanum ist also im Blick auf das Volk nicht allzu bedeutsam; ein wirklicher Gemeindegottesdienst ist weder mit den lateinischen noch mit den deutschen Formularen des Missale zu erreichen.

Weit wichtiger ist aber die Frage, wie sich der evangelische Beobachter zu dem Gesamtethos der liturgischen Bewegung stellen soll. Ist es richtig, daß sie „viel reformatorisches Gut"

enthält und eine „Annäherung an den Protestantismus“ bedeutet?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist klar zu unterscheiden zwischen Guardini und den Benediktinern. Guardini steht zweifellos evangelischer Haltung näher als die Benediktiner. Der tiefe Ernst, mit dem er um die „wesenhafte“ Erfassung und Erfahrung Gottes ringt, führt ihn dicht an letzte evangelische Tiefen heran, wenn auch bei ihm der absolute Charakter der Sünde noch nicht erkannt ist, und ein merkwürdiges Schwanken ihn immer wieder abhält, der Berufung durch Gott, die in jedem Augenblick an uns ergeht, den Vorrang vor aller zu Gesetz und „Kultur“ gewordenen „Ordnung“ zu geben.

Ganz anders liegt es bei dem Typ der Benediktiner. Gewiß klingt auch bei ihnen viel evangelisches und biblisches Gut an. Sie betonen die Gnade gegenüber aller menschlichen Leistung. Die Verkündung dieser Gedanken durch das gesprochene Wort nimmt bisweilen den Ton einer so starken und warmen Predigt der „Frohen Botschaft“ an, daß man an Luthers Evangeliumspredigt erinnert wird. Auch der Ernst, mit dem die Kultusmystik gereinigt ist und sich auf Christus richtet, macht uns die Bewegung sympathisch. Der Gedanke von der Verchristung oder Vergottung findet seine Parallele in vielen Lutherworten, vgl. die Untersuchung von L. Keßler, Evangelische Glaubensgewißheit, Tübingen 1920, S. 7 f. Vor allem ist auch der paulinische Gedanke vom Leib Christi wieder aufgenommen.

Trotzdem ist im Grunde das Ethos des benediktinischen Typus nicht evangelisch zu nennen. Der Primat der Verklärung ist nicht neutestamentlich. Jesus sagt: *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε,* in der Welt habt ihr Angst. Auch ist Paulus in seinem persönlichsten Zeugnis, 2. Kor. 6, 8—10, alles

andere als der Mann, der sich „in heiterer Ruhe seines Besitzes freut". Daß er Leben aus Gott hat, ist ihm das immer wieder unbegreifliche Wunder; „als die Sterbenden, und siehe — wir leben". Der benediktinische Typ gehört zu der Mystik, die, wie von Arseniew sagt, die Realität der Sünde verkennt. Darum fehlt bei den Benediktinern der „Anstoß des Kreuzes" (Arseniew S. 42). Christus ist der „gekreuzigt Gewesene".

Damit kennzeichnet sich dieser Typ als eine Mystik, die nicht auf dem Boden der Rechtfertigung gewachsen ist (vgl. Allwohn a. a. O. 223). Trotz aller Berührungen mit evangelischer Frömmigkeit fehlt aber damit der gemeinsame Grund. Geschichtlich angesehen ist der benediktinische Typ, wie Allwohn richtig hervorhebt, eine Weiterbildung neuplatonischer Mystik. Dogmatisch hat er seine Stütze in dem Kirchenbegriff: alle Gläubigen befinden sich im Stand der Gnade. Sie sind Mysten, das Initiationsmysterium der hl. Taufe hat sie erlöst und „Christus eingebunden". Aus der Tatsache der Taufe folgt, daß der Gnadenstand Ausgangspunkt aller Seelsorge sein muß und nicht der der Sünde (Wintersig). Infolgedessen ist auch nur von „Verklärung" die Rede, nirgends von *μετάνοια*; vgl. dagegen Guardini oben S. 58. So kommt es, daß für evangelische Frömmigkeit immer wieder die erste Seligpreisung von den Armen im Geiste der Ausgangspunkt ist, für katholische die im mystischen Sinn verstandene von den Herzensreinen, die Gott „schauen" werden.

Damit hängt eng ein weiteres Moment zusammen. Die liturgische Bewegung ist trotz aller Bemühungen, dem einzelnen ein Verständnis und innere Anteilnahme an der Meßfeier zu vermitteln, noch nicht so weit gedrungen, daß nun der einzelne wirklich als Persönlichkeit gefaßt würde. Im Grunde genommen betrachtet die katholische Kirche die

Gläubigen als Kirchenmasse, nicht als Einzelpersönlichkeiten. Die genialste Darstellung dafür ist Dostojewskis „Großinquisitor". Die eigentliche Gefahrzone für die katholische Seelenhaltung ist es deshalb immer, wenn die persönliche Frage in dem Sinn auftaucht, wie sie Luther seiner Kirche stellte. Diese persönliche Haltung ist aber allein evangelisch und neutestamentlich. Luthers Frage ist in der Kirche seinerzeit zunächst überhaupt nicht verstanden worden. Auch die Bewegung, die heute durch den Katholizismus geht, dringt noch nicht dazu durch, die Frage so klar zu stellen, wie es Luther getan hat. Aber das Bedeutsame ist, daß doch Anfänge dazu vorliegen.

Unevangelisch ist weiter auch die Unterordnung der Schrift unter die Liturgie, wie sie sich in Wintersigs Methodik der Meßerklärung darstellt. Wo der evangelische Christ Gehorsam gegen die Schrift wahrt als „des heiligen Geistes eigen, sonderlich Buch", geschieht dort die Auslegung unter der Führung der Liturgie. Wo sich evangelische Theologie in heißer Arbeit um die historisch-kritische Durchforschung der Schrift gemüht hat und evangelische Frömmigkeit mit dem Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit unter Leitung des *πνεῦμα* von der Schrift führen läßt, schwimmt der katholische Mystiker steuerlos, ruderlos auf dem heiteren See einer vagen Metaphysik, getrieben von einigen frommen Wünschen und einigen theologischen Reminiszenzen. So sehr wir deshalb die ernsten Bemühungen um eine innere Erneuerung mit Freuden sehen, müssen wir doch feststellen, daß insbesondere beim benediktinischen Typ von evangelischer Frömmigkeit trotz aller Anklänge nicht die Rede sein kann. Ja man muß bedauern, daß hier diese hoffnungsvolle Bewegung vielleicht doch schon über ihre Blütezeit hinaus ist und sich, wenigstens als religiöse Erscheinung, als erneuernde Kraft, ihrem Verfall

zuneigt. Entwicklungsfähig wären die Ansätze Guardinis; aber Guardini schweigt.[1])

Aufs Ganze gesehen ist die liturgische Bewegung wohl seit langem die erfreulichste Erscheinung im europäischen Katholizismus. Freilich ist sie nur ein Teil in der complexio oppositorum, die nach Harnack der Katholizismus darstellt. Und sie hat trotz aller Frische manche Flecken, und nach evangelischem Urteil fehlt ihr die letzte Kraft. Für die evangelische Theologie und Kirche folgt daraus mehr als die Beruhigung, daß ihr das Erwachen des liturgischen Frühlings nicht eben viel schaden werde. Für sie entsteht neben den Anregungen für die Arbeit an ihren eigenen Kirchengliedern und für den Weiterbau ihres gottesdienstlichen Lebens immer von neuem die Verpflichtung, auch gegenüber den katholischen Brüdern Zeugnis von ihrer Sendung zu geben. Der Bau der reformatorischen Kirche ist gewiß noch nicht vollendet und bedarf gerade in unsern Tagen der Fortführung, für die wir vieles

---

[1]) In letzter Stunde kommen mir zwei neue Veröffentlichungen Guardinis zu Gesicht, ein Aufsatz über „Das christliche Mysterium" in den „Schildgenossen", letztes Heft 1925, und die Schrift „Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten", 1925, Matthias Grünewald Verlag. Der erste Aufsatz will eine Fortführung der „Liturgischen Bildung" sein, indem er die dort ausgesprochenen Gedanken als nur das Formale berührend, als vorbereitend, hinstellt. Daß sie tatsächlich mehr bedeuten, wird aus den obigen Erörterungen klar geworden sein, insbesondere auch aus der Absage der Benediktiner an Guardini. Um so verwunderlicher ist es, das Guardini nunmehr völlig auf die benediktinische Linie einschwenkt. In starker Anlehnung an Casel faßt er hier als Kern der Liturgie das Mysterium, als „reale Vergegenwärtigung, nicht historische Verdoppelung" im Sinne der actio. („Schildgenossen" S. 395). Er leitet diese Auffassung jedoch nicht aus der Religionsgeschichte, sondern aus dem Organismus-Begriff her. Man vergleiche übrigens mit der Grundlegung Karl Heims „Glaubensgewißheit". — „Der Gegensatz" konnte nicht mehr benützt werden. Er scheint sich mit den oben bei dem Mysterienbegriff Tyrrells wiedergegebenen Gedanken (vgl. oben S. 134) zu berühren.

vom deutschen Katholizismus lernen können. Aber die Frage Luthers hat Rom vier Jahrhunderte lang überhört — jetzt ist die Stunde, wo sie noch einmal innerhalb des Katholizismus aufwacht. Ob wenigstens der deutsche Katholizismus die Frage Luthers als eine Frage Gottes hört und aufnimmt — daran wird sich sein Schicksal entscheiden. In diesem tiefsten Grund Zeuge dessen, was uns durch Luther gegeben ist, auch gegenüber Rom zu sein, ist die Verantwortung der evangelischen Kirche in dieser einzigartigen Stunde.

Nachwort.

Die letzten Sätze deuten an, daß der Zweck der Untersuchung nicht rein wissenschaftlich ist, sondern daß sie den Unterbau für eine praktische Arbeit liefern soll.

Ich würde dankbar sein, wenn diejenigen Leser, die an einer solchen Aufgabe Interesse haben, sich mit mir in Verbindung setzten.

Hamburg 26, Rauhes Haus.

Walter Birnbaum.

Literaturverzeichnis.

Allgemeines.

Heiler, Friedrich, Katholizismus. München 1923.
— — Katholischer u. evangelischer Gottesdienst. München 1921.
Smend, Julius, Die römische Messe. Tübingen 1920.
Missale Romanum (Pustet).
Schott, Anselm OSB, Das Meßbuch der hl. Kirche. Freiburg, 28. Aufl.
Heim, Karl, Das Wesen des evangelischen Christentums. Leipzig 1925.
Rendtorff, Franz, Die Geschichte des christl. Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturg. Erbfolge. Gießen 1914.
Mirbt, Karl, Quellen zur Geschichte des Papsttums.[4] 1923.
Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. 1923.
Arseniew, Nicolas v., Ostkirche und Mystik, München 1925.

Zur liturgischen Bewegung.

Ecclesia orans, Zur Einführung in den Geist der Liturgie, herausgeg. von Ildefonds Herwegen, Abt von Maria-Laach.
Liturgische Volksbüchlein, herausgeg. von der Abtei Maria-Laach, Heft 8: Die Chormesse.
Jahrbücher für Liturgiewissenschaft, herausgeg. von Dr. P. Odo Casel OSB. Bd. 1—4, 1921—24.
Kramp, Joseph, S. J., Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult. Freiburg 1924.
— — Opfergedanke und Meßliturgie. Augsburg 1921.
Guardini, Liturgische Bildung, Versuche. 1923.
— Von heiligen Zeichen. I. II. Rothenfels.
Johner, Dominicus, Der Gregorianische Choral. Stuttgart 1924.
Herwegen, Ildefonds, OSB. Lumen Christi. München[2] 1924.
— — — Das Kunstprinzip der Liturgie. Paderborn 1916.
Maria-Laach, Die betende Kirche, ein liturgisches Volksbuch.
Winterstig OSB — Przywara S. J., Polarität und Verklärung. In: Augsburger Postzeitg. 1923/48 — 1924/17.
Kreitmayer, Joseph S. J., Beuroner Kunst.

*

Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik. Freiburg 1883.

Gihr, Nikolaus, Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. Freiburg [1] 1877, [12] 1912.

Cochem, Martin von, Erklärung des hl. Meßopfers [1] 1709. Osnabrück 1894.

Zum Modernismus.

Schnitzer, Joseph, Der katholische Modernismus. In: Zeitschrift für Politik V 1912, Heft 1.

— — Katholischer Modernismus, Anthologie 1913.

Ehrhardt, Albert, Katholizismus und XX. Jahrhundert. Stuttgart — Wien 1902.

Schell, Hermann, Die neue Zeit und der alte Glaube. 1898.

Tyrrell, George, Zwischen Scylla und Charybdis. Übersetzt von E. Wolff, Jena 1909.

Gisler, Anton, Modernismus 1913.

Sabatier, Paul, Les modernistes 1909.

— August, Religionsphilosophie, deutsch von Baur, 1898.

Reinke, J., Deutsche Hochschulen und römische Kurie.

Müller, Joseph, S. J., Die Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus 1908.

Külpe, Oswald, Einleitung in die Philosophie, herausgeg. von Meßner [8] 1918.

Zur Romantik.

Möhler, Johann Adam, Einheit der Kirche, oder Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Väter der ersten 3 Jahrhunderte. [1] 1825, [2] 1843.

Döllinger, Joh. Jos. Ign. Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1825.

Deutinger, Martin, Das Reich Gottes 1862.

— — Ethik 1874.

Staudenmaier, Franz Anton, Der Geist des Christentums, 2 Bde., 1880.

Sailer, Johann Michael, Sämtliche Werke. Sulzbach 1832.

Guéranger, Dom Prosper, Das Kirchenjahr. Deutsch Mainz 1874.

— — — Liturgische Unterweisungen, 1. Bd. übersetzt von Dr. Jakob Fluck. Regensburg 1854.

Schlegel, Friedrich von, Sämtliche Werke. Wien, Jakob Mayer & Co. 1822—1825.

— Concordia, Eine Zeitschrift. 1820—1823.

Tieck, Ludwig, Franz Sternbalds Wanderungen.

Novalis (Friedrich v. Hardenberg), Schriften. Herausg. von Ludwig Tieck und Fr. Schlegel. Berlin [5] 1837.

Wackenroder, Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. Berlin, Johann Friedrich Unger, 1797.

Kraus, Franz Xaver, Christliche Archäologie. Freiburg 1879.

Werner, Geschichte der katholischen Theologie. München 1866.

Huch, Ricarda, Blütezeit der Romantik. [11] 1920.

— — Ausbreitung und Verfall der Romantik. [7] 1920.

Salomon, Gottfried, Das Mittelalter als Ideal der Romantik. München 1922.

Thormann, Werner E., Friedrich Schlegels „Concordia". Diss. 1920.

Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Gütersloh 1923.